FRIEDRICH WILHELM JOSEPH

SCHELLING

LAS EDADES DEL MUNDO

PRÓLOGO DE PASCAL DAVID

EDICIÓN DE JORGE NAVARRO PÉREZ

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

Entre 1810 y 1833 Schelling trabajó de manera casi obsesiva en la redacción de una obra que nunca llegó a acabar y que finalmente desembocó en la filosofía positiva: *Las edades del mundo*. El presente volumen recoge tres de los numerosos manuscritos relacionados con este proyecto: los tres primeros, escritos entre 1811 y 1815, que presentan la versión inicial del proyecto. Estos textos, que por su estado fragmentario ban sido comparados con ruinas, permanecieron inéditos en vida de Schelling y se publican ahora por primera vez en español.

Las edades del mundo es la fase más oscura y enigmática de la filosofía de Schelling. A partir de 1809, los caminos de Schelling se alejaron de la cómoda filosofía de la identidad y se adentraron decididamente por los terrenos de la religión y de la mitología. En este contexto, *Las edades del mundo* no es (como se suele decir) una filosofía de la historia, sino una teoría de la revelación divina. Lo que Schelling intenta explicar aquí es cómo surge el tiempo en la eternidad. Con ello creía estar contribuyendo a que la filosofía se convirtiera en la auténtica ciencia suprema.

Jorge Navarro Pérez (Valencia, 1967) es doctor en filosofía por la universidad de Wuppertal. Ha publicado numerosos artículos y libros sobre cuestiones relativas a las teorías del lenguaje y de la historia de la filosofía clásica alemana.

epublibre

Friedrich Schelling

LAS EDADES DEL MUNDO

Textos de 1811 a 1815

ePub r1.0
Titivillus 16.08.2024

Título original: *Die Weltalter*
Friedrich Schelling, 1861
Traducción: Jorge Navarro Pérez & Pascal David
Diseño de cubierta: RAG

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta
Las edades del mundo
Prólogo por Pascal David
Introducción por Jorge Navarro Pérez
  I. La génesis del proyecto «Las edades del mundo»
  II. La Introducción
  III. Libro Primero: versión de 1811
  IV. Libro Primero: versión de 1813
  V. Libro Primero: versión de 1815
Bibliografía
Nota a la edición
Las edades del mundo: Versión de 1811
  Introducción
  Libro Primero: El pasado
Las edades del mundo: Versión de 1813
  Introducción
  Libro Primero: El pasado
Las edades del mundo: Versión de 1815
  Introducción
  Libro Primero: El pasado
Sobre el autor
Notas

PRÓLOGO
El sistema de los tiempos
por Pascal David

Escribir un prefacio a las *Edades del Mundo* es tarea tanto más temible cuanto que esta obra inacabada y póstuma de Schelling se presenta también como una especie de prefacio, de *Prolog im Himmel* que escruta la dimensión de lo inmemorial e incluso trata de remontarse hacia las «cosas escondidas desde la fundación del mundo». Pero, a semejanza del Creador cuyo drama estuvo contando, Schelling ha conocido igualmente las ansias de la creación. Consumió en ello, durante varios años —más o menos entre 1810 y 1815— lo mejor de sus fuerzas especulativas, como si el luto por Carolina, transfigurada en Clara, viniera a ensimismarse y abismarse en una obra casi deshecha desde dentro que, desde las Conferencias de Stuttgart, sondea los abismos del pasado y se mantiene al borde del precipicio de la locura: vencidos luto y locura, según la definición grandiosa de la tercera versión (1815) de las *Edades del Mundo*, y después en la *Filosofía de la Revelación*, según la cual habría una locura que constituiría «la más profunda esencia del espíritu humano», en cuanto necesaria incitación que, si permanece como tal, permite a la mente humana escapar tanto de la necedad (*Blödsinn*, antitética del *Wahnsinn*) como de la pura

demencia en su aspecto más espantoso, o sea: permite conservar la razón entre el escollo de la necedad —en la cual falta cruelmente el menor grano de locura, impidiendo el desarrollo de la mente, ya que en nada le ofrece resistencia — y el de la locura avasalladora, que, a diferencia del escollo contrario, peca por exceso y no por defecto[1]. Es como si el «libro del destino del idealismo alemán» (el *Schicksalsbuch*, según la fórmula de Manfred Schröter)[2], hubiera tenido que plegarse a la definición que Mallarmé dará del libro, a saber: «una sucesión de páginas, a manera de arqueta que una redoblada delicadeza natural defendiera contra la brutalidad del espacio»[3]. Aquí se halla la razón de eso que solemos llamar el fracaso de las *Edades del Mundo* y su carácter inacabado, aunque quede por discutir la pertinencia de esa caracterización.

Si es verdad que «todo hombre debe de haber conocido en general un… punto de inflexión en su vida, el punto nocturno en que su ser se contrae», como escribe Hegel a Windischmann el 27 de mayo de 1810[4], es decir en la época en que comienza para Schelling la difícil gestación de las *Edades del Mundo* que, en lo que se refiere a este es precisamente en esta misma época cuando resulta pertinente esa fórmula. Y si el «punto nocturno» evocado parece aplicable, para Hegel, a los años pasados en Francfort[5], es decir al principio de su recorrido, en cambio Schelling lo encontrará en medio del camino, *nel mezzo del cammin*, o sea, no antes de la elaboración de un sistema con el cual se confundiera su obra, sino durante los años pasados en Munich, después de su «exhibición en público», por citar la muy conocida ocurrencia de Hegel sobre a su condiscípulo y amigo de Tubinga, y luego rival.

En efecto, el capítulo dedicado a la «obra maestra de construcción de las *Weltalter*» en la última gran biografía

dedicada a Schelling concluye hablando de: «la crisis de la mitad de la vida, con sus mil causas y sus mil pretextos, mas con un nombre único: uno mismo.»[6] Para Schelling, el fracaso no significa punto de partida, estimulación o trampolín, sino interiorización y ahondamiento del principio. Y a diferencia de la filosofía hegeliana, el germen (*Keim*) se ahondará, inextricable, en *Grund*, en fondo oscuro.

A pesar de una entrada precoz y prometedora en la escena filosófica, que además harto cumplió sus promesas y ofreció resultados, ulteriormente rectificará Schelling siempre a costa suya, según una actitud cada vez más familiar en él a partir de 1809, todo aquello que pusiera en marcha un día su reflexión, modificando su perspectiva en función de una retrospectiva o de una recapitulación que indica generalmente un cambio profundo del «sistema». Así pues, las *Edades del Mundo* son el fruto de una crisis. Más allá del itinerario personal de su autor, que permite restituir la biografía, más allá también de los retrasos y la procrastinación a menudo atribuidos a Schelling quien, después de una brillante entrada, se sumirá hasta su muerte en su silencio de escritor, la crisis citada representa una crisis interna de su propia filosofía. De todas formas, el mérito del libro de Lanfranconi[7] (una obra estimulante que figura entre las recientes interpretaciones de las *Edades del Mundo*), estriba en su nuevo y firme examen de esa perspectiva, según el cual resulta cada vez menos evidente el supuesto fracaso de las Edades del Mundo, si consideramos que todavía en 1833, es decir más de veinte años después del comienzo de los trabajos sobre las *Weltalter*, impartirá Schelling un Curso en Munich titulado *System der Weltalter*[8]. Así pues, los fragmentos de la primera década del siglo se habrían fundido en el molde del sistema fraguado en la tercera década, es decir en la reelaboración correspondiente a la «filosofía positiva»

del último Schelling. De ahí la opinión emitida a este propósito por un guía muy seguro para el estudio de la obra de Schelling: «Si hay fracaso en las *Weltalter*, ello no constituirá algo intrínseco y exclusivo de esa obra, sino que también fracasará —cosa que no juzgamos de antemano— la última filosofía de Schelling, con la que empalman sin ruptura las *Weltalter*»[9].

En todo caso, y más allá de esa crisis interna de la filosofía de Schelling evidenciada de manera ejemplar por las diferentes versiones conservadas de las *Edades del Mundo*, falta examinar el propósito mismo de Schelling, o sea el objeto de la filosofía tal como lo entendiera aquel hasta los primeros esbozos de las *Edades del Mundo*, a saber: el Absoluto.

Las *Edades del Mundo* se inscriben en efecto dentro de una perspectiva en la que el Absoluto constituye desde luego el objetivo primordial, e incluso la dimensión propia de todo discurso filosófico digno de este nombre. Esa obra inacabada querría ser una historia científica del Absoluto, es decir de eso que solo cabe formular dentro de una historia y que únicamente se revela y pone en libertad a lo largo de una historia. En cierto sentido, es esta historicidad fundamental del Absoluto la decisiva conquista de las *Edades del Mundo*, concebidas como la *Selbstdarstellung des Absoluten*, la autoexposición del Absoluto. En otros términos, lo que ahora descubre Schelling es que esa exposición ha de tomar la forma de un relato, en lugar de rechazarla en favor de un sistema deductivo. Es como si el filósofo hubiera descubierto que al oscuro objeto de su deseo, o sea el Absoluto (oscuro a fuerza de claridad, ensombreciendo así al discurso filosófico), había que dejarle el tiempo y la oportunidad de «soltarse de» (lat. *absolvere*), ya que el término «absoluto», a pesar de su majestad, a pesar de tratarse de una sustantivación, no deja de ser un participio pasado (*ab-solutus*), algo

así como un individuo (*in-dividuum*) o un resto (lo que resta de toda división y se resiste a ella).

Así pues, al Absoluto sin más, presente en todo su esplendor en los primeros escritos de Schelling, le seguirá por decirlo así un Absoluto que habrá de recorrer todos sus estados. Como se ha hecho notar con razón: «… el error fundamental de las primeras exposiciones estaba en considerar el Absoluto como algo inmediatamente acabado y existente en toda su perfección; el error estaba precisamente en el hecho de que lo por definición «acabado» no podría servir nunca de punto de partida. Si olvidamos esta máxima y empezamos de entrada por el Todopoderoso estaremos llegando, por decirlo así, antes de habernos ido; o dicho de otra manera, en ese caso toda apariencia de movimiento habría de revelarse por sí misma como ilusoria. Por otra parte, el Absoluto actual, el Absoluto como existir, o el Existir en sí mismo, es lo que designamos con la palabra clave de todo lenguaje humano: el nombre de Dios; pero para nosotros no podría Dios ser origen, sino punto de llegada.»[10]

Considerar pues al Absoluto, aunque se llame Dios, no como si estuviera fuera del tiempo y enfocándolo solo *sub specie aeterni*, sino en conflicto consigo mismo y sin necesidad de expulsar de sí el tiempo: tal es el intento de las *Edades del Mundo*. Narrar a Dios, en el sentido en que los campesinos de Balzac «narran al Emperador»[11]. Narrar, o sea: contar cómo era Él para dar a entender lo que es, cuáles son los esplendores pasados de una herencia que el presente ora asume ora ignora. Comprendidas en su estricto aspecto filosófico, se presentan pues las *Edades del Mundo*, en contraste con los escritos anteriores de Schelling, como una historización del Absoluto, o mejor —ya que no se trata de hacer que Él penetre por fuerza en la dimensión de la historia—: como esa historicidad o *Geschichtlichkeit* que Schelling, con He-

gel, es uno de los primeros en llamar así. Se trataría de recoger en la historia precisamente lo que para ella sería refractario, algo así como un poner en evidencia la materia histórica del Absoluto en cuanto vinculación y reconciliación de un tiempo pasajero y de un Absoluto intemporal y ahistórico. Pues el «punto nocturno» de la contracción, y más: de la contradicción llama ya, como toda contradicción, a su resolución. Y la significación positiva de la contradicción, su elemento motor, no es sino el tiempo[12]. Atendamos a este pasaje decisivo de la versión de 1813:

«Aunque, en la vida como en el saber, nada parecen temer más los hombres que la contradicción, precisan sin embargo enfrentarse a ella, porque la vida está en contradicción consigo misma. Sin contradicción no habría en absoluto ni vida ni movimiento ni progreso, sino un letargo mortal de todas las fuerzas. Únicamente la contradicción mueve a la acción y hasta obliga a ella. Así, siendo la contradicción el verdadero tósigo de toda vida, cada movimiento vital no es sino la tentativa de vencer a ese tósigo.»

Das Gift alles Lebens, el tósigo de toda vida es precisamente lo que la convierte en vida, es decir en una constante tentativa de vencer la contradicción, de emparejarse con la eternidad, cuya esencia reside en la ausencia de contradicción, ya que el tiempo, considerado en sí mismo, no es sino una búsqueda de la eternidad. «Toda vida lleva en sí un tósigo, y este tósigo es la vida misma», como dijo Jacob Böhme[13]. Se trata pues, junto con el proyecto mismo de las *Edades del Mundo*, de un singular intento de rehabilitación del tiempo: «Desde hace largo tiempo, no hay concepto menos valorado que el del tiempo»[14]. Una rehabilitación por demás necesaria, dada la descalificación que representa en realidad la tradicional subordinación del tiempo a la eternidad. Con todo, no cabe olvidar que esta rehabilitación del

concepto de tiempo se realizará en el Fondo del Absoluto: es a él donde se retira el tiempo mismo: no se trata de hacer jugar al tiempo contra el Absoluto (brecha en la que acabará precipitándose Marx, lector de Schelling), sino de mostrar cómo juega el tiempo, cómo tiene juego en el Absoluto, e incluso cómo, al propio tiempo, se las juega el Absoluto en el tiempo, cómo admite la eternidad en su seno el ligero defecto de un tiempo que no podrá afirmarse como «propiamente temporal» sino desasiéndose de ella, yendo primero contra ella en ella y luego contra ella fuera de ella.

¿Cómo pudo nacer *algo* de tiempo? La «genealogía del tiempo» que aventuran las *Edades del Mundo*[15] responde a esta lacerante pregunta. Una genealogía del tiempo que adopta el movimiento por el que se engendra Dios al excluir de sí lo que no era él. De este modo se fundirán genealogía del tiempo y autopresentación del Absoluto.

Así, las *Weltalter* no representan solo una obra especulativa entre otras, en medio de lo que suele llamarse «idealismo alemán», sino que abren y profundizan la dimensión misma de lo especulativo, intentando enfocar el Absoluto en lo temporal, o sea en aquello que no es él sino, a primera vista por lo menos, algo refractario a su esencia misma, idéntica, eterna. Como recuerda un Curso de Heidegger recientemente publicado: «la diferencia entre *contemplatio* y *speculatio* consiste en que en la *contemplatio*, comprendida como actitud religiosa, viene Dios considerado directamente, mientras que lo que caracteriza la *speculatio* es que ella *inspicit divina in creaturis*, o sea que considera lo divino en la medida en que ello se anuncia a través de lo creatural, *quasi in speculo*, como en un espejo, como si fuera la Creación un espejo de Dios»[16]. La fuerza de lo especulativo en el idealismo alemán consiste en ver lo positivo en lo negativo (Hegel), lo infinito en lo finito (Schelling, antes de He-

gel), sustituyendo a la instancia kantiana de la conciencia finita la del espíritu infinito, o bien considerando cómo el espíritu finito no coincide todavía con el Espíritu (infinito), o sea: con su esencia espiritual. Acceder al conocimiento del Absoluto como en un espejo (*speculum*, *Spiegel*) es lo que define el proyecto mismo del idealismo alemán, y particularmente de las *Edades del Mundo*, vinculándolo así a la oposición paulina entre la visión cara a cara —o contemplativa— y la especulativa —que ve *per speculum in aenigmatei* (l Cor., 13, 12)—. Toda *Spekulation* es primero *Spiegulation*, como decía la mística renana. Y Schelling la llama también «libre consideración de las cosas»[17]: una definición de la filosofía comprendida en su dimensión especulativa. Cuando se habla de una manera especulativa, es la idea misma de Absoluto la que exige dar un rodeo, la que necesita la prueba de confrontación con lo no absoluto.

Acusada de ser proteiforme (un carácter que ella misma acabará por reivindicar), la filosofía de Schelling conserva sin embargo, a lo largo de sus cambios sucesivos, una constante: el Absoluto. El es lo que vincula desde el primer momento las diferentes versiones de las Edades a los escritos anteriores de su autor. Partiendo de la autoposición del Yo absoluto en Fichte, los primeros escritos de Schelling se presentan como un verdadero festival del Absoluto[18]. ¿Qué es la filosofía? Respuesta: la ciencia del Absoluto. Filosofía = *Wissenschaft des Absoluten*. Lejos de ser pura denegación de la diversidad —algo que de por sí podría justificar las palabras de Hegel, injustas en el fondo, a propósito de la «noche de la identidad» en la que «todos los gatos son pardos»[19], la esencia del Absoluto consiste más bien en subrayar «la esencia positiva de la unidad»[20]. La filosofía «no considera todas las cosas sino tal como ellas son en el Absoluto»[21], ya que: «en sí, todas las cosas están contenidas en el Abso-

luto de manera eterna y no temporal»[22]. Desde el punto de vista del Absoluto, solo existe entonces una sola filosofía, aunque «en materia de filosofía, la mayoría sienta real pavor a arriesgarse por el libre océano del Absoluto»[23].

Lo problemático no es entonces el Absoluto en sí mismo, esa pura limpidez en que se neutralizan todas las diferencias (en alemán, «Absoluto» es neutro: *das Absolute*), sino la exteriorización, el salir fuera del Absoluto: con ello empiezan todas las dificultades, o sea con el hecho de que haya algo más que lo Absoluto, lo incondicionado. Con el sencillo hecho de que existan las cosas, lo finito: de que haya una historia y de que se dé el tiempo. Incondicionado por definición, el Absoluto es tan irreductible al estatuto de objeto (dado que este no constituye sino uno de los polos de la oposición «sujeto/objeto», sin alcanzar todavía el Punto de Indiferencia, en el que $S = O$) como a la condición de cosa. Pues mientras que nada conviene al Absoluto que no sea él mismo, toda cosa existe solo bajo ciertas condiciones que, por supuesto, no provienen de ella: un punto este que se entiende aún mejor en alemán, donde «cosa» se dice *Ding*, «condición», *Bedingung*, y «lo Incondicionado», das *Unbedingte*. A ello se debe que Kant pueda llamar con todo rigor *Bedingungen der Möglichkeit* («condiciones de posibilidad») de la experiencia a esas «no-cosas» (*Undinge*) que son el espacio y el tiempo: las formas a priori de la sensibilidad. Y Novalis se lamentará del hecho de que, en nuestra búsqueda de lo Incondicionado, demos siempre con cosas y no encontramos nunca más que cosas[24]. Por fin, bajo el término *Bedingen* entiende Schelling «casi todo el tesoro de la verdad filosófica», indicando al respecto que hablar de una «cosa incondicionada» (*unbedingtes Ding*) es una contradicción en los términos: en efecto, es «incondicionado» eso de

lo que de ninguna manera se puede hacer una cosa, algo que nunca podría volverse una cosa[25].

Por lo tanto, es necesario insistir en que el idealismo alemán no parte de la *Faktizität*, de la finitud, de lo temporal, en suma: de nuestra condición mortal, sino de lo Incondicionado, del Infinito, del Absoluto, de lo Eterno. Y sin embargo, Schelling tendrá a la existencia del tiempo por «no menos segura que la eternidad»[26], no sin correr desde luego el riesgo de convertir a la eternidad en «hija del tiempo»[27]. Es verdad que es la «genealogía del tiempo» lo que en definitiva pretenden ser las *Edades del Mundo*: acceder al tiempo (a eso que llamará el Curso de 1827/28: «el tiempo propiamente temporal») a partir de lo que no es él, a partir de aquello que se define como estando fuera del tiempo, es decir la eternidad. Pensar el tiempo a partir de la eternidad, como diferenciación operada primero en su seno, imperceptible estremecimiento en que, sin embargo, ya se anuncia la resaca más amplia de la eternidad. Las *Edades del Mundo* nos permiten asistir tanto a la irrupción del Absoluto dentro de un elemento temporal como del elemento temporal, accediendo a la plenitud del Absoluto.

Ya hemos visto que la inscripción de la problemática del tiempo en el horizonte filosófico de Schelling tiene por trasfondo su concepción de la filosofía en tanto que ciencia del Absoluto, pero de un Absoluto refractario en principio a la dimensión temporal. Falta saber pues qué elemento nuevo pudo provocar esa especie de deshielo de la eternidad que transcriben, «al dictado del tiempo», las *Edades del Mundo*. La puesta en evidencia de este elemento nuevo, de esta nueva escena filosófica que es la historicidad[28], hace que la historia del Absoluto requiera, como condición de su inteligibilidad, una retrospectiva, por parcial que sea, de la producción filosófica anterior de Schelling. Aunque, como vi-

mos, persista como constante el Absoluto desde los primeros escritos hasta las *Edades del Mundo*, conviene sin embargo distinguir aquí al menos tres etapas en el recorrido —tan apasionante como accidentado— que nos conduce hasta la historicidad del Absoluto, tres etapas en la profunda modificación de la relación entre el Absoluto y lo finito que nos permitirán finalmente estimar la dimensión temporal de aquel:

1) después de la Séptima de las *Lecciones sobre el método de los estudios universitarios* de 1802, en donde se pretendía que del infinito a lo finito no hay paso sino hiato y solución de continuidad, o sea: una caída, volverá a afirmarse en *Filosofía y Religión*, de 1804, la ausencia de transición del Absoluto a la realidad efectiva (comprendida como realidad finita). Aun procedente del Absoluto —ya que otra cosa que lo Absoluto sin más no podría sino proceder de ello, sin ser con todo algo absoluto—, la realidad cabal no dejaba sin embargo de representar una caída. Por eso, la *Abkunft aus dem Absoluten* que da su título a la segunda sección de *Filosofía y Religión* («Derivación de las cosas acabadas a partir del Absoluto, y su relación con Él») no es una mera deducción a partir del Absoluto sino caída, decadencia y deriva a partir del Absoluto.

2) En cierto sentido, las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de 1809 prosiguen la economía de *Filosofía y Religión*, como subraya el propio autor[29], pero no sin muy diferente disposición de los términos, modificando la perspectiva hasta el punto de derribarla: la continuidad reivindicada entonces esconde mal la ruptura consumada, la cual no es, a decir verdad, viraje sino ahondamiento. En efecto, el origen ya no se concibe en las *Investigaciones* de 1809 como decaimiento sino como emancipa-

ción, poniendo de relieve esa «autonomía de la progenitura» grata a V. Jankélévitch. Como diría K. Gilbran: «Vuestros hijos no son vuestros hijos». Algo aplicable de maravilla a la descendencia del Absoluto al final del tiempo cíclico, representado por Saturno devorando a sus propios hijos. La aparente paradoja está en que la dependencia con respecto al Absoluto no se da en perjuicio de la autonomía de aquello que depende de Él. Al contrario, es su condición de posibilidad, siendo la emancipación con respecto al Absoluto una especie de reincidencia por parte de lo finito. No asistimos pues allí al naufragio del Absoluto, sino a su triunfo: «donde el infinito se hizo finito sin perjuicio de su infinitud», según las rotundas palabras con que concluyen las Conferencias de Stuttgart[30]. De ahí el concepto capital de *derivierte Absolutheit*, elaborado por las *Investigaciones* de 1809[31]. Pasamos pues, con esta segunda y decisiva etapa, de la deriva a partir del Absoluto a una (*sic venia verbo*): «absolutez derivada».

3) A las *Edades del Mundo* les tocará revelar la dimensión decididamente temporal e histórica que encubría esa noción de «absoluidad derivada», así como afrontar la nueva situación inducida por ese trastorno de la relación entre el Absoluto y lo finito. Mientras paradójicamente se exponía en 1809 la absolutez derivada como algo «hecho» sin necesidad de haber tenido que hacerse, o sea: como una absolutez «deducida» de la eternidad, y no expulsada o laboriosamente extraída de ella, las *Edades del Mundo* nos muestran un Absoluto no tanto derivado cuanto derivándose de sí mismo. Mientras que en la Filosofía del Arte se oponía el «estar haciéndose» al «hecho» (en definitiva, un hecho) como los momentos respectivamente musical y pictórico del Arte (a su vez, y de nuevo, del Absoluto, bajo la potencia del Arte), el paso de las *Investigaciones* a las *Edades del Mundo* parece

llevarnos, analógicamente hablando, de la pintura a la música, a la cual además se refiere *ex professo* esta última obra en algunas de sus profundas intuiciones, sin perjuicio de la referencia a Rafael[32]. Lo cierto es que la «consecución de las cosas fuera de Dios» no presenta en las *Edades* la continuidad de una emanación, sino la violencia de una escisión, de una *Scheidung* que Schelling llamará «crisis», en tanto que autodiferenciación en Dios, lo mismo que en el hombre.

A partir de entonces, con esa tercera etapa, todo estará a punto para la nueva economía conceptual que inauguran las *Edades del Mundo*: la de un devenir del Absoluto, de un «Dios en devenir» (*Gott im Werden*), es decir un Dios que se va haciendo a sí mismo[33]. El Dios de las *Edades del Mundo*, igual que el de las Conferencias de Stuttgart, no es «un Dios metafísicamente plantado allí arriba»[34]. Por eso son las *Weltalter* la historia científica del Absoluto, concebido como *Urlebendiges*: Ser vivo primordial. De ahí que necesiten partir de ese Ser vivo todavía denominado tradicionalmente como *ens originarium* (o, en alemán, *Urwesem*, la «esencia primigenia», como otro nombre de Dios[35]). *Ens originarium, ens entium, ens summum*, recordemos que estas eran las tres determinaciones kantianas del Ideal trascendental en la «Dialéctica trascendental» de la Crítica de la razón pura[36], que volveremos a encontrar en las *Weltalter* (bajo los nombres respectivos de *Urwesen, Wesen aller Weser* y *das Höchste*). Sin embargo, Kant se había limitado a enumerar así sino las determinaciones de un «objeto que solo se encuentra en la razón, conforme con el ideal de esta», mientras que Schelling querrá ver en ello eso que pone a la razón literalmente fuera de sí y a la vez la incita a serenarse, a recuperarse de su estupor[37]. No es pues casual que la primera versión de las *Edades del Mundo* (1811) concluya con una discusión, o

—diríamos— una «dialectización» de las pruebas de la existencia de Dios enumeradas —y refutadas— por Kant: el argumento ontológico, el cosmológico y el fisico-teológico. Pues bien, esas pruebas no son a los ojos de Schelling sino los diferentes momentos del desarrollo de un único Ser. Así se propone Schelling dinamizar la relación puramente mecánica que antes instituía la «metafísica» (denominación que tiende a aproximar a Kant a Leibniz y Wolff) entre esas tres pruebas, para llevarlas de nuevo a su secreta unidad. Yendo del dogmatismo al criticismo, Kant se habría quedado todavía a mitad del camino: al no percibir lo que mantienen en común los métodos dogmático y crítico, no dio el paso que conduce del pensamiento mecánico al pensamiento dinámico. Si las pruebas refutadas por Kant son falsas, ello se debe únicamente a que son mecánicas. Menos necesitan verse refutadas que dinamizadas y vivificadas. Pero entonces dejan de pertenecer a un capítulo de la historia de la filosofía para tomar desde ese momento el propio movimiento de la filosofía, puesta a tono con una historia: un desarrollo progresivo pero unitario. Ello conduce a una subversión de la noción tradicional de «pruebas de la existencia de Dios», a la vez que deja sin sentido también su refutación, situada en el fondo en un mismo plano. De ahí que el término «mostración» (*Erweis, Erweiseung*) sustituya al de «prueba» (*Beweis*), como se aprecia ya en las Conferencias de Stuttgart, contemporáneas de la gestación de la primera versión de las *Edades del Mundo*: «La entera filosofía es una prueba progresiva del Absoluto, la mostración continua de Dios»[38]. Enteramente situada en el Absoluto, no puede la filosofía sino ser regida de parte a parte de su recorrido por eso que había despachado Kant como un mero «objeto que solo se encuentra en la razón», por prestigioso que fuera.

Como vemos, tampoco a partir de 1810 invalidó Schelling su planteamiento, a saber: que la filosofía es la ciencia del Absoluto, o de lo contrario no existe. Pero lo que descubre entonces es que esta ciencia es historia, y que su historicidad es prueba de su cientificidad. Saber (*wissen*) es haber visto. La Lección XII de la *Filosofía de la Mitología* recordará este parentesco entre el griego *eidein*, el latín *videre* y el alemán *wissen*[39]; por su parte, las *Edades del Mundo* establecerán una conexión etimológica entre ciencia e historia[40], hasta llegar a proponer la equivalencia entre verdadera ciencia e historia: «wahre Wissenschaft» (*historía*)[41]. ¿Cómo entender esto? ¿Dónde encuentra la equivalencia así definida la fuerza de su evidencia, desconocida hasta entonces? No se concibe la historia a la que se alude aquí, claro está, conforme a la *Poética* de Aristóteles: como un conocimiento de lo singular. Lo que Schelling parece querer decir es más bien que nada se sabe sino habiéndolo visto, que el saber no es nunca virginal, sino en todo caso retrospectivo: a diferencia del animal, o del cuerpo considerado en sí mismo como espíritu instantáneo, (la *mens momentanea* de la que hablaba Leibniz y que recogerá Bergson), el espíritu humano no puede despertarse si está privado de memoria, *carens recordatione*[42]. Por eso empiezan las dos primeras versiones de las *Weltalter* (1811 y 1813), de la misma manera: "Das Vergangene wird gewußt", el pasado es sabido, a diferencia del presente conocido y del porvenir presentido. O exagerando un poco, pero atendiendo al texto: solo puede saberse el pasado, solo él puede ser objeto del saber. Y luego: «Das gewufëte wird erzähtl»: lo sabido es objeto de un relato, con lo sabido se hace la narración, lo que equivale a decir que no existe saber digno de este nombre que no esté atormentado por un pasado del que se separó y gracias al cual tiene «algo que contar». Todo saber está pues lleno de

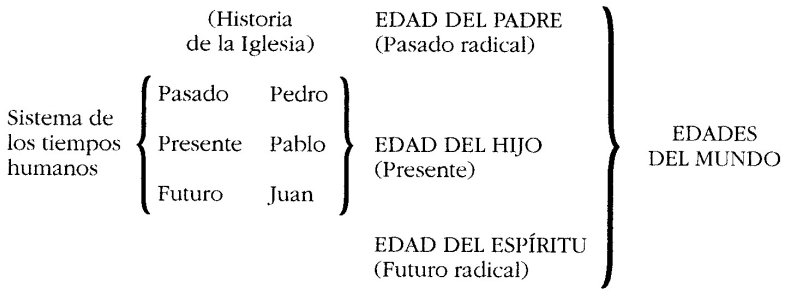
pasado, todo saber ha pasado por mucho. Se trata de cultivar la ausencia, mas no porque lo que fue ya no es, sino porque lo que fue no ha dejado nunca de ser. La relación de anterior a posterior se vuelve entonces una relación de exterior a interior: no es ausencia a secas el objeto del saber, sino ausencia interiorizada y recogida, como la doncella que nos ofrece los frutos caídos del árbol en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, esa doncella que: «es más que la naturaleza de esos frutos, la cual los presentaba de un modo inmediato y estaba desplegada en sus condiciones y en sus elementos, el árbol, el aire, la luz, etc., [y es más que todo eso] por reunir bajo una forma superior todas estas condiciones en el resplandor del ojo autoconsciente mismo y en el gesto que ofrece los frutos»[43]. Lo que dice Hegel del pasado ciertamente acabado, pero recogido e interiorizado en el recuerdo (*Er-Innerung*), parece anticipar los planteamientos de Schelling dedicados a estas cuestiones, cuyo gran descubrimiento estribaría entonces en haber visto que es la temporalidad la que está secretamente elaborando el saber. Es imposible tener verdadera idea del tiempo sino por un saber que se halle él mismo al tanto de su carácter temporal. Existe una temporalidad inherente al saber mismo. Por eso cualquier saber que se limite a enfocar el tiempo como un objeto a él exterior llega siempre demasiado tarde, como la liebre del cuento de Grimm. Pues la verdad es que el saber del tiempo se inscribe en el tiempo del saber. Con las *Edades del Mundo* se vuelve entonces el saber hacia sus propias condiciones de posibilidad, hacia su gestación o génesis; solo es sabido algo como tal pensando en aquello que lo hace tal, y que de por sí se hace historia.

Mas lo que vale para el espíritu humano vale también para el espíritu en general. Es humano todo lo divino y es divino todo lo humano, según la máxima de Hipócrates que

escogen las *Weltalter* como guía de su investigación[44]. No hay entonces nada extraño en el hecho de que la teogonía (ya sea hesiódica o inspirada en general por la mitología griega, o bien pretenda configurarse como especulación trinitaria) responda a la genealogía del tiempo contando con los tiempos que nos son familiares bajo los nombres de pasado, presente y porvenir. Así pues, teogonía… o *cronogonía*, si cabe aventurar este término, forjado en base al modelo de la «etnogonía» de la que habla Schelling, y que él entendía como una «etnología filosófica»[45]. Y a la inversa, como se apunta también en la *Filosofía de la Mitología*, esta, la mitología, no sería una *Götterlehre*, sino *Göttergeschichte*, no doctrina, sino historia de los dioses. Y, en las *Edades del Mundo*, estrechamente vinculadas a esa teogonía están tanto la investigación etnogónica (¿cómo nacen los pueblos?) como la investigación cronogónica (¿cómo nace el tiempo?, ¿cuál es su principio?). Esta solidaridad entre las instancias teológica y antropológica (la primera, teogonía o especulación trinitaria, es decir teogonia cristiana inspirada por Jacob Böhme, e incluso teosofía; la segunda, etnogonía o cronogonía) queda claramente afirmada en la versión de 1811: «Si no hubiera resistencia contra la fuerza del Padre…, no habría tiempo, sino absoluta eternidad»; es labor del Hijo el «escindir al Padre», sigue diciendo audazmente Schelling (*den Vater zu scheiden*), provocar en él la cesura de una decisión (*Ent-scheidung*[46]).

En este sentido, las *Edades del Mundo* son un libro de constante «doble entrada»: un antropomorfismo declarado, reivindicado, y una instancia que podríamos calificar simétricamente, por usar el término coetáneo de Goethe (en *La vaca de Mirón*, de 1812), de teomorfismo. De ahí también el conflicto de interpretaciones: algunos comentaristas privilegian la «instancia teológica», como Tilliette, mientras que

otros insisten más bien en la «estructura antropológica», como Wieland[47]. Estas dos interpretaciones son por lo demás igualmente legítimas, siempre que no pretendan ser excluyentes. En ese caso, la exclusión engendraría lo falso, como había dicho ya Leibniz, encontrando después la aprobación de Schelling: «Llegué a la conclusión de que la mayoría de las sectas tenían razón en buena parte de lo que afirman, pero mucho menos en lo que niegan»[48]. En el fondo, no hay conflicto alguno entre instancia teológica y estructura antropológica. El Curso de Erlangen del semestre de invierno de 1820/21, publicado bajo el título de *Initia Philosophice Universae* referirá de nuevo a las palabras de Hipócrates ya mencionadas («es humano todo lo divino, y divino todo lo humano»), pero corroborándolas con las de «Hamann, uno de los más grandes escritores alemanes», a saber: «la analogía con lo divino es la gran clave del conocimiento humano»[49]. Este es el motor, el nervio incluso de la relación en efecto analógica entre los análisis teológico y antropológico de las *Edades del Mundo*. No existe ni un solo aspecto de la especulación trinitaria, o teogónica, que no pueda encontrar eco en la experiencia humana de la temporalidad, en esas «consideraciones éticas» cuyo imperativo categórico es: «no dejemos que el tiempo se nos convierta en algo exterior»; e inversamente: a los «eones cósmicos», que constituyen las «*Edades del Mundo*» y forman un «sistema de los tiempos» (entendiendo por «sistema» el ensamblaje, en su disyunción misma, de los diferentes tiempos), corresponde, aunque en un plano inferior, el «sistema de los tiempos humanos». Entre ambos se intercala, mediándolos, la Historia de la Iglesia, como en el esquema siguiente[50]:



Ya que, en lo esencial, el contenido de la especulación trinitaria (que es la que permite articular y estructurar este «sistema de los tiempos» inserto en las «*Edades del Mundo*») pasará sin grandes cambios a la madura «filosofía positiva» de los años treinta, en lugar de penetrar en los meandros de la Trinidad nos proponemos, para concluir, examinar más atentamente su *analogon*, es decir el «sistema de los tiempos humanos», bajo cuyo título presenta Schelling verdaderamente un inédito análisis de la temporalidad humana, en el que se puede ver la emergencia de una concepción original del tiempo. ¿Cómo nace el tiempo? Al igual que acontece en toda gran obra filosófica, no dejan indemne las *Edades del Mundo* la pregunta que está en su origen, sino que la formula de otra manera, a saber: ¿cómo nacen los tiempos? Pasar del tiempo a los tiempos no consiste solo en sustituir inocentemente un plural por un singular, sino en volver a definir concretamente la naturaleza misma del tiempo en la harmonía (en el sentido fuerte, heraclíteo del término) de sus dimensiones, las cuales no son sencillas formas que cupiera yuxtaponer de una manera lineal. Lo que hay que hacer es más bien volver a definir esa naturaleza según la conjunción de las fuerzas en conflicto que están a la obra en el tiempo, de acuerdo a la siguiente tesis fundamental: el carácter *orgánico* del tiempo. Los tiempos no están encadenadenados mecánicamente, sino dinámicamente

opuestos, esto es: relacionados por aquello mismo que los separa y escinde. Los tiempos se enlazan desuniéndose, se juntan rechazándose, ofreciendo una mutua resistencia. Su sistema no es ya esa sencilla *ordo et connexio rerum* de la que hablaba Espinoza[51], sino una: «conexión orgánica del Todo viviente»[52]; en Schelling no ha lugar un presente que transcurriera de manera indiferenciada en la apacible continuidad de su flujo (algo que más tarde llamará Schelling con el raro y atildado término de *asistasia*). Si los tiempos constituyen una pluralidad diferenciada, ello se debe a la organicidad del tiempo. Los intérpretes de Schelling no han dejado felizmente de subrayar este punto neurálgico: «No existe un tiempo…, sino en todo caso tiempos, es decir épocas, estaciones, edades»[53]. Todo el genio de Schelling se centra ahora en hacer que surja el tiempo con toda su fuerza disuasoria, como un tiempo en plural, como los tiempos. No es el tiempo un río largo y tranquilo: eso sería un simulacro de tiempo, un tiempo indefinido producido por la nivelación de los tiempos, hasta achatarse en una figura monótona y atenuada. Al contrario, el tiempo verdadero es una articulación cualitativa cuyo vigor procede de la infinitud infiltrada en esa articulación[54]. Volver a pensar el tiempo como pluralidad diferenciada de tiempos antitéticos que formen un todo orgánico: tal es el proyecto de Schelling. Los tiempos son efectivamente diferentes entre sí:

> «Estoy tomando en consideración aquí estos tres conceptos [pasado, presente y porvenir] no, como suele hacerse por lo general, en cuanto simples delimitaciones del tiempo, sino como tres tiempos efectivamente diferentes unos de otros (*als drey wirkliche voneinander verschiedene*

Zeiten), a los cuales me permito también llamar *Edades del Mundo*»[55].

Tiempos efectivamente diferentes: es decir que ponen de relieve sus diferencias, que difieren entre sí. Nada hay de lineal en el tiempo: su principio no está en un límite extremo, sino en el centro, ni tampoco (si quisiera considerárselo como curvo) empieza a partir de la periferia, sino del centro: «En todo momento el tiempo es el tiempo entero, es decir pasado, presente y futuro; y no empieza a partir del pasado, del límite, sino a partir del centro, de modo que es en todo momento igual a la eternidad»[56]. Ello es así porque, como se había dicho ya en 1806, en los *Aforismos sobre la Filosofía de la Naturaleza* «la verdadera eternidad no es una eternidad en oposición al tiempo, sino la eternidad que comprehende al tiempo mismo y se pone en sí como eternidad»[57]. O también: «El concepto de duración es toto genere distinto al de eternidad; las cosas son eternas, con independencia de su duración. Su vida es breve, pero la eternidad es aún más breve; pues ella es, en el instante, la entera eternidad»[58].

Adviértase cómo van tomando cuerpo distintas tesis sobre el tiempo a partir de esta intuición fundamental: que el tiempo es orgánico. De ahí resulta también que los diferentes tiempos no son sucesivos, sino simultáneos; al mismo tiempo, el tiempo recoge dinámicamente tiempos que él guarda de reserva. No se relacionan linealmente los diferentes tiempos entre sí, sino concéntricamente, pues ellos no empiezan a partir de la periferia sino del centro. Y por eso también, los tiempos no pueden sernos dados, sino que debemos conquistarlos mediante una victoria sobre nosotros mismos; pues todo tiempo es subjetivo (en eso le da la razón Schelling a la rosa de Fontenelle, la cual, en su memoria de

rosa, nunca había visto morir a un jardinero); y a su vez: las cosas no están en el tiempo, sino que es el tiempo el que está en las cosas. Por lo demás, Schelling aplica la misma observación al espacio. Como se ve, todas esas tesis insisten en la organicidad del tiempo, en su fragmentación estructural en pasado, presente y porvenir, según una tripartición que, aun siendo por supuesto histórica, no se encuentra así formulada en Homero, a quien evoca la Introducción (p. 9) de la versión de 1811, aludiendo aparentemente a un verso de la *Ilíada* (I, 70).

Además, el paso del tiempo a los tiempos no supone solo una trasposición de orden conceptual, sino que atañe a nuestra relación total con el tiempo, incluso dentro de una perspectiva ética, como la ordenación de los tiempos en nosotros. Así, Schelling no entiende el presente como una simple continuación del pasado, sino como una firme oposición contra el pasado, como una ruptura consumada: «El hombre incapaz de oponerse a su pasado no tiene pasado, o más precisamente: nunca sale de él, sino que vive constantemente en él»[59]. Hay pues un modo propio de referirse al tiempo, y un modo impropio de referirse a él. Podría aplicarse al tiempo lo que decía Séneca del destino: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Lo cierto es que, antes de *Ser y tiempo*, de Heidegger, no se atrevió obra filosófica a llegar tan lejos como las *Edades del Mundo* (adviértase que en 1927 seguían estando inéditas las versiones schellingianas de 1811 y 1813). También Heidegger se opondrá en efecto a eso que él llama: «comprensión vulgar del tiempo» (*vulgäres Zeitverständnis*), siendo la noción hegeliana del tiempo la que representa a los ojos de Heidegger «el desarrollo conceptual más radical»[60]. Mas por lo que hace al concepto del tiempo según Schelling, cabe decir que este representa, no solo un desafío no menos radical contra esa «comprensión

vulgar», sino el principio de una comprensión distinta del tiempo, cuyos grandes rasgos hemos ya expuesto. Por ello, junto con el tratado aristotélico de *Física IV*, el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín y los análisis kantianos de la *Crítica de la razón pura*, las *Edades del Mundo* representan pues una de las cumbres de la historia de la filosofía en relación con el problema del tiempo. En el frontón de este monumento inacabado, bien podría grabarse el «divino» cuarteto:

Soy quien fui.
Soy quien seré.
Fui quien seré.
Seré quien soy[61].

¿Qué significan estas variaciones sobre el *Ego sum qui sum* del *Éxodo* (III, 14)? Ellas dejan entrever la personalidad del hombre cuya existencia se inscribió en la escuela del tiempo. Solo un filósofo tan atento a su idioma como Schelling podía poner de relieve en el presente (al.: *Gegenwart*: literalmente, «estar vigilante» [*Wart*) contra [*gegen*]; lat.: *prae-sens*) toda su dimensión de enfrentamiento, de adversario (*adversus*), entendiendo así al presente a partir de la oposición, de la antítesis que, como indica su nombre, va formando el presente con el pasado, prevaleciendo en esa oposición (*Entgegensetzung*) y sacando su fuerza únicamente de ella. Así es como supo restituir un filósofo, incluso en el análisis de la temporalidad humana, esa dimensión dramática que desde los más remotos tiempos estaba escondida. El tiempo es playa y llaga, y sus orillas o labios no son sino los dos respectos de una misma herida, como en las asonancias de San Juan de la Cruz: *llama - llaga - llamada*.

La llamada del tiempo es esa herida, la llaga de donde va brotando la llama del presente.

INTRODUCCIÓN
por Jorge Navarro Pérez

Esta introducción consta de cinco partes. En la primera voy a exponer algunas de las líneas fundamentales de la génesis biográfico-filosófica del proyecto *Las edades del mundo* (*Die Weltalter*). En las cuatro partes restantes voy a presentar una guía de lectura de los textos de Schelling que publicamos en este volumen. Esta guía de lectura me parece oportuna a la vista de que Schelling no dio a estos textos una articulación explícita, tipográfica (aquí no hay capítulos, secciones, parágrafos ni nada que se le parezca)[1], lo cual hace que no resulte sencillo adentrarse en ellos. Para poder llevar a cabo la guía, he numerado los párrafos de cada una de las versiones de la Introducción y del Libro Primero. Ya que en el caso de la Introducción apenas hay diferencias entre las tres versiones, las voy a tratar conjuntamente (en la segunda parte). Las partes tercera, cuarta y quinta están dedicadas a cada una de las versiones del Libro Primero[2].

I. La génesis del proyecto «*Las edades del mundo*»

El proyecto *Las edades del mundo* representa, al menos desde el punto de vista externo, una cesura en la trayectoria filosófica de Schelling. Hasta 1809, el joven autor (de 34 años por entonces) había publicado prácticamente todo lo que había escrito, que era mucho, de tal modo que en esa fecha pudo permitirse el lujo de recoger en un volumen titulado *Escritos filosóficos I* algunos de sus textos más importantes. Además, ese volumen contenía un inédito: las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia dé la libertad humana y los objetos con ella relacionados*[3]. Esta obra parecía abrir nuevos horizontes para la filosofía de Schelling, pero el público no llegó a enterarse de lo que pasó a continuación, pues Schelling no publicó casi nada entre 1809 y 1854 (la fecha de su muerte). *Las edades del mundo* fue precisamente la primera obra que Schelling no consiguió acabar en su (hasta entonces) exitosa carrera filosófica. A partir de ese momento, Schelling pasó a segundo plano. Este lugar no lo abandonó hasta 1840, cuando el rey Federico Guillermo IV de Prusia lo nombró catedrático en Berlín para que pusiera coto a los desmanes del «panteísmo hegeliano». Pero Schelling no tuvo éxito, y en 1846 se retiró.

Ahora bien, el proyecto *Las edades del mundo* no es menos relevante desde el punto de vista interno del desarrollo filosófico de Schelling. Entre 1801 y 1806 Schelling había defendido una filosofía de la identidad; el paso de esta filosofía a la del ensayo sobre la libertad se suele describir con tonos dramáticos. Mientras que la filosofía de la identidad había subrayado la función de la unidad, asegurando que en el fondo la naturaleza y el espíritu no están contrapuestos (pues son diversas formas de manifestación de lo absoluto), a partir de 1806 Schelling subraya la función de la dualidad y la extiende incluso a Dios, en quien dice que hay unas fuerzas contrapuestas. Irrumpe entonces el problema del

mal y la posibilidad de que el hombre se aleje de lo absoluto: Schelling —nos dice la interpretación estándar— ha tomado consciencia del lado oscuro y tenebroso de la existencia. Las causas a las que se suele atribuir este hecho son la muerte de su esposa Caroline en septiembre de 1809, el contacto con los románticos de Múnich (Franz von Baader, Johann Wilhelm Ritter, Gotthilf Heinrich von Schubert) y la lectura de Jakob Böhme[4].

Schelling entendía el ensayo sobre la libertad como su primer intento exitoso de exponer «su concepto de la parte ideal de la filosofía» (SW: 1/7, 334), que es aquella «en la que domina la libertad» (350). Hay que tener en cuenta que Schelling estaba por entonces convencido de que la «contraposición de naturaleza y espíritu» ha de dejar su lugar a «la contraposición superior o, más bien, auténtica: la de necesidad y libertad» (333). Por el contrario, la «parte real» de la filosofía se encontraba en la filosofía de la naturaleza, a la que Schelling había dedicado hasta entonces buena parte de sus esfuerzos (350). El ensayo acaba con esta frase: «Al presente tratado le seguirá una serie de otros tratados en los que se expondrá paulatinamente el conjunto de la parte ideal de la filosofía» (4l6). Schelling nunca publicó esa serie de tratados, no llevó a cabo el proyecto de exposición de su filosofía que había presentado en el ensayo sobre la libertad. Y tampoco parece que los textos del proyecto *Las edades del mundo* que han llegado hasta nosotros elaboren la parte ideal de la filosofía, sino que más bien abordan la contraposición entera entre necesidad y libertad.

El objetivo principal del ensayo sobre la libertad es explicar cómo es posible la existencia del mal. Para ello, Schelling elabora una teoría sobre la unidad y la dualidad en Dios que ampliará en *Las edades del mundo*. Schelling piensa que Dios es uno, pero al mismo tiempo distingue a «Dios

en tanto que existe» respecto del «fundamento» (o «fondo»: *Grund*[5] de la existencia de Dios. Este fundamento es «la naturaleza en Dios; un ser inseparable de él, pero distinto de él». Es la oscuridad que aspira a la claridad: una voluntad de entendimiento, una voluntad que presiente el entendimiento. (Schelling dice esto también de otra manera. En Dios hay dos principios: Dios es amor, pero además tiene un fundamento sin el cual el amor no puede actuar; el amor ha de encontrar algo oponente en que realizarse). Lo que interesa es, pues, que Dios se conozca a sí mismo. Para ello, Dios separa las fuerzas que están presentes en su fondo. La división de estas fuerzas va sucediendo o progresando de manera paulatina, y a cada grado le corresponde un tipo de ser vivo. Este proceso culmina en el hombre. ¿Cómo puede servir esta teoría tan complicada para explicar la posibilidad del mal? Schelling piensa que cada ser (de una manera similar a como sucede en Dios) tiene dos principios: uno oscuro y otro luminoso, la voluntad propia y la voluntad universal. En el hombre ambos principios se encuentran en todo su esplendor: «En él hay el abismo más profundo y el cielo más elevado». Y el mal consiste en la inversión de la relación correcta entre los principios: la voluntad propia se separa de la voluntad universal[6].

La ocasión para seguir profundizando en las cuestiones planteadas por el ensayo sobre la libertad la ofreció en 1810 el ciclo de lecciones al que se conoce con el nombre de *Stuttgarter Privatvorlesungen*, un ciclo que (como su propio nombre casi exige) no se publicó en vida de Schelling[7]. Schelling precisa aquí las teorías sobre Dios que había comenzado a exponer en el ensayo sobre la libertad y que retomará en *Las edades del mundo*. Schelling entiende por Dios o «el ser primigenio» la «identidad absoluta de lo real y de lo ideal». Pero sin contraposición no hay vida, de modo

que este ser primigenio solo puede existir manifestándose en su contrario: en la diferencia. Los dos principios del ser primigenio quedan, pues, diferenciados, pero no por ello dejan de ser lo mismo ni se pierde la unidad de la esencia. El ser primigenio no se divide, sino que informa tanto lo real como lo ideal. Lo real es la primera potencia; lo ideal, la segunda; la unidad absoluta de ambos es la posición común de las dos potencias. El proceso de manifestación comienza cuando el ser primigenio se limita o «contrae» voluntariamente a la primera potencia. Así surge el tiempo: de una potencia se pasa a otra, conformando «los períodos de la auto-revelación de Dios». Igual que le sucede al hombre, Dios es un ser en devenir. Al comienzo, Dios carece de consciencia; aún está reunido todo lo que posteriormente se desplegará: indiferencia de las potencias. La oscuridad precede a la claridad, y el proceso de Creación del mundo consiste en que Dios llegue a ser consciente. El primer paso del proceso se da cuando Dios separa en sí mismo lo superior y lo inferior, con el objeto de extraer de lo inferior lo que en él es superior. (Lo inferior en Dios es la materia). Pero ese proceso de conscienciación es al mismo tiempo un proceso de personalización. Dios es amor, ser de todos los seres; pero para existir necesita el egoísmo, la individualidad[8].

Parece que en 1810 las ideas de Schelling habían alcanzado tal claridad que ya era hora de escribir una obra «grande». La noche del 15 de septiembre Schelling concibe la idea de escribir *Las edades del mundo*, y en diciembre acomete seriamente la tarea[9]. La intención inicial de Schelling (enero de 1811) era publicar *Die Weltalter. In drey Büchern* en la Pascua de 1811. Con tal objeto, hizo imprimir las pruebas del texto que había escrito hasta entonces, pero no se decidió a publicarlo, de modo que esta primera versión restó inédita. (Este es el primer texto que publicamos en este vo-

lumen). Schelling promete entonces a la editorial que tendrá listo el libro para la Pascua de 1812, pero el trabajo se ve interrumpido en el otoño de 1811, cuando Jacobi publica un virulento ataque a Schelling bajo el título *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*[10]. Schelling reacciona de inmediato escribiendo *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u.s.w. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihbm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* (SW: 1/8, 19-136), que se publicó en enero de 1812. En nuestro contexto es especialmente interesante que Schelling dice en una carta a su editor que este libro es «un prólogo muy adecuado a *Las edades del mundo*»[11]. El *Denkmal* opone a la noción inmóvil y estática de Dios propia de Jacobi la idea de que Dios no es solo unidad, sino también dualidad, por lo que se encuentra en devenir. Tras la pelea con Jacobi, Schelling vuelve a *Las edades del mundo*, que espera acabar para la Pascua de 1813. Schelling hace imprimir las pruebas de un nuevo texto, a cuya publicación se niega finalmente con la excusa de que las guerras napoleónicas no son el contexto adecuado. (Este es el segundo texto que publicamos en este volumen). La Pascua de 1815 es la nueva fecha que Schelling propone a la editorial, pero en mayo de ese mismo año la fugaz vuelta de Napoleón al poder le sirve de excusa para no cumplir su promesa. (El texto que Schelling tenía listo por entonces es el tercer texto que publicamos en este volumen). Sin embargo, ese mismo año Schelling publicó por fin algo de *Las edades del mundo*: su *Beylage* o complemento (no *suplemento*, como gustaría a los derridianos). El 12 de octubre había pronunciado en la Academia Bávara de las Ciencias una farragosa conferencia con motivo de la onomástica del rey Maximiliano I, que se publicó ese mismo año bajo el título *Ueber die Gottheiten von Samothrace* y con

el subtítulo *Beylage zu den Weltaltern*[12]. Además de estas palabras de la portada, este libro de 120 páginas contiene otra alusión al proyecto *Las edades del mundo*. En el epílogo Schelling explica que *Sobre las divinidades de Samotracia* forma parte de "una serie de obras que se refieren a *Las edades del mundo* como punto central común"; y añade: «Siendo complemento de otra obra no en sí mismo, sino solo de acuerdo con la intención del autor, este tratado es al mismo tiempo comienzo y tránsito a varios tratados más, cuya intención es sacar a la luz desde un largo oscurecimiento al auténtico sistema primigenio de la humanidad, de acuerdo con el desarrollo científico y a ser posible por el camino histórico». De este modo, Schelling publicó en 1812 y 1815 el prólogo y el apéndice a una obra que omitió publicar. Es una crueldad de la historia de la filosofía que al mismo tiempo que Schelling fracasaba por tres veces (1811, 1813 y 1815) en escribir y publicar la que debía haber sido su obra cumbre, Hegel (su gran enemigo desde 1807) publicara en 1812, 1813 y 1816 los tres volúmenes de su obra cumbre: la *Ciencia de la lógica*.

A partir de 1815 Schelling ya no habló tan a menudo de la inminente publicación de *Las edades del mundo*. El proyecto pareció revitalizarse cuando en 1821 Schelling volvió a dar clases en la universidad (tras catorce años de ausencia). En Erlangen pronunció un ciclo de lecciones sobre la mitología que estuvo a punto de publicar «como precursor inmediato de *Las edades del mundo*, que ahora sí que se va a publicar por fin»[13]. No fue así. Pero en 1827/28 Schelling consiguió cumplir (al menos en parte) la promesa de 1811, y pronunció en Múnich un ciclo de lecciones titulado *Sistema de Las edades del mundo*, una versión del cual se ha publicado en 1990[14]. Para entonces, el proyecto ha sufrido serias modificaciones, hasta desembocar en la «filosofía positiva».

De este modo, en marzo de 1833 Schelling propone a la editorial publicar su sistema en tres partes, llamadas «filosofía positiva (sistema de Las edades del mundo)», «filosofía de la mitología» y «filosofía de la revelación»[15]. Unos meses después, Schelling dejó de emplear el título *Las edades del mundo*, que le había obsesionado durante veintitrés años.

Así pues, Schelling no publicó ninguno de los textos del proyecto *Las edades del mundo*, al que dedicó tantos esfuerzos entre 1810 y 1833. Y cuando en febrero de 1853 (año y medio antes de morir) encargó a sus hijos Paul, Fritz y Hermann la edición de su legado literario, no valoró especialmente los resultados de este proyecto. Al hacer recuento de los manuscritos que deja, Schelling menciona uno de 590 páginas que «contiene los últimos estudios para la proyectada obra *Las edades del mundo*, que no iba a ser (como tantos dicen) una obra de filosofía de la historia[16], sino que se refería a los Κρόνοι αἰώνιοι[71]. Puede que aquí y allá se encuentre un manuscrito útil, no usado más tarde, que si a Fritz y Hermann les parece digno de ser conservado se podría publicar bajo el título general de *Fragmentos*, a lo que se encontrará más que añadir. Todo lo demás hay que destruirlo»[18]. Fritz Schelling no siguió al pie de la letra las instrucciones de su padre: seleccionó para la publicación en las *Sämmtliche Werke* (1861) el texto de 1815, pero no destruyó los demás textos (o al menos no todos). Ochenta años después, en el verano de 1943, el estudioso Manfred Schröter ordenó y copió los dos textos impresos de 1811 y 1813, así como varios fragmentos y bocetos, que publicó en 1946[19]. Para entonces ya no existía el legado de Schelling, que había ardido en julio de 1944 como consecuencia de los bombardeos sobre Múnich. *Las edades del mundo* ha sobrevivido, pues, a Napoleón, a Hitler y (lo que era más difícil todavía) al propio Schelling.

El conjunto de textos relacionados con el proyecto *Las edades del mundo* ha tardado muchos años en llamar la atención de los estudiosos de una manera comparable a las otras fases de la filosofía de Schelling. La incapacidad del autor para llevar a buen puerto el proyecto hizo pensar durante mucho tiempo a los estudiosos que *Las edades del mundo* era simplemente un interludio de escaso interés, una fase de transición entre la fase inicial y la fase tardía de la filosofía de Schelling. Por el contrario, en los últimos tiempos se ha establecido la costumbre de ver en *Las edades del mundo* el comienzo de la *Spätphilosophie*[20]. No es este el lugar para hablar del estado en que se encuentran los trabajos sobre *Las edades del mundo*, por lo que me voy a limitar a decir una obviedad y a mencionar dos detalles deliciosos. La obviedad es que los materialistas y los heideggerianos han sido quienes más se han interesado por *Las edades del mundo*: aquellos, atraídos por la rehabilitación de la naturaleza; estos, intrigados por la teoría sobre el tiempo. Por su parte, el primero de los detalles deliciosos tiene que ver con Habermas. Pocos años después de que Schröter editara las versiones de 1811 y 1813 se publicaron varios libros sobre *Las edades del mundo*. Jürgen Habermas, posteriormente muy célebre por otros motivos filosóficos, se doctoró en 1954 con una tesis más o menos materialista sobre estos textos de Schelling. Dos años después, Wolfgang Wieland (un discípulo de Gadamer que posteriormente fue célebre gracias a sus estudios sobre Platón y Aristóteles) publicó un estudio sobre la doctrina schellinguiana del tiempo en el que reprocha a Habermas «una dependencia a menudo acrítica respecto de la terminología de Heidegger»[21]. A la vista de todo lo que ha pasado después, es sin duda una frase memorable. En el segundo pasaje delicioso que me gustaría citar también está implicado Heidegger. Xavier Tilliette había

prevenido en su monumental libro de 1970 contra los intentos de modernizar en exceso a Schelling haciendo de él un precursor de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty por cuanto respecta a la cuestión de la temporalidad: el paradigma de Schelling —argumentaba Tilliette— es teológico, los tiempos de que habla Schelling son las fases de la manifestación divina[22]. Sin embargo, en 1992 Pascal David puso a Schelling en línea con Heidegger de una manera espectacular. Tras haber asegurado que Schelling intentó en *Las edades del mundo* elaborar una concepción más «auténtica» de la temporalidad y que esto lo acerca (*toutes proportions gardées*) a *Ser y tiempo* y lo aleja de la tradición metafísica que va de Aristóteles a Bergson, David comenta con el admirable entusiasmo de los heideggerianos: «On peut même aller jusqu'à diré qu'avant *Etre et temps* aucune oeuvre philosophique ne s'est aventurée aussi loin que *Les Ages du monde* dans le souci de prendre ses distances avec ce que le livre de 1927 appelle "l'entente courante du temps" (*vulgäres Zeitverständnis*) dont le concept hégélien de temps représente aux yeux de Heidegger "le développement conceptuel le plus radical". Le concept schellingien de temps ne représente pas, quant à lui, un développement moins radical de la même entente du temps (l'entente courante), mais l'amorce d'une *autre* entente du temps, dont nous avons tenté d'exposer ici les grandes lignes. La fameuse note du § 82 d'*Etre et temps* aurait-elle pu demeurer telle après 1946, année de publication des premieres versions des *Ages du monde*?»[23].

II. La Introducción

Las tres versiones de la Introducción comienzan igual: con dos párrafos que distinguen tres formas de conocer y otras tantas formas de presentar el conocimiento y las po-

nen en relación con cada uno de los tiempos. Así pues: lo pasado es sabido y narrado; lo presente es conocido y expuesto; lo futuro es presentido y predicho. Ninguno de los textos que publicamos en este volumen aporta elementos ulteriores para comprender cómo entiende Schelling los detalles de esta distinción.

A continuación (párrafos 3-6 en las versiones de 1811 y 1815; 3-5 en 1813) Schelling establece la noción «verdadera» de ciencia. La ciencia es para Schelling el conocimiento de lo vivo, mientras que «hasta ahora» se había pensado que la ciencia es lo que uno piensa por sí mismo, sin mayor control. Schelling presenta una alternativa tan sosa a su noción de ciencia que no tiene mayores dificultades en salir victorioso. En todo caso, la versión de 1813 aporta el importante matiz de que la ciencia, tal como la entiende Schelling, es «historia», en el sentido griego del término: exposición de lo que uno mismo ha visto u oído. La ciencia es para Schelling historia de lo vivo: exposición del desarrollo de lo vivo. Y entre todas las ciencias hay una ciencia «suprema», a cuyo objeto Schelling le da el nombre de «lo vivo primigenio», el más antiguo de los seres. El lector (de aquella época y de hoy) piensa de inmediato en Dios, y el propio Schelling llama así a ese ser no pocas veces; pero como el concepto schellinguiano de Dios no es el habitual, una de las tareas principales de *Las edades del mundo* será exponer las peculiaridades de ese concepto. La Introducción se limita a mencionar la piedra de escándalo: la tesis de que el ser primigenio «es una naturaleza». Schelling se ocupará ampliamente de esta tesis más adelante, así que de momento solo dice que el ser primigenio se desarrolla por sí mismo (ya que estaba solo) y que este desarrollo tiene lugar de acuerdo con leyes: eso es ser una naturaleza.

Sigue la cuestión de la objetividad de la ciencia (1811 y 1815: párrafos 7-10; 1813: 6-13). La ciencia schellinguiana es objetiva por cuanto respecta a «la materia», ya que no se ocupa de los pensamientos de alguien, sino de lo vivo. Pero a Schelling le gustaría, además, que la ciencia fuera objetiva por cuanto respecta a «la forma». Esta objetividad formal parece haber sido alcanzada por todas las ciencias menos por la ciencia suprema, que todavía no es capaz de narrar de una manera «directa y sencilla». La causa de esa incapacidad es la dualidad de principios en el hombre. En el hombre hay, por una parte, un principio supramundano que le permite conocer la verdad y, por otra parte, un principio inferior que impide que el principio superior se realice por completo. Ahora bien, la relación entre ambos principios no es tan sencilla. El principio superior tiene un defecto: aunque contiene «el recuerdo de todas las cosas», no es capaz por sí mismo de activarlo. Ese recuerdo ha de ser despertado por el principio inferior, que por tanto no es completamente malo: contiene «el presentimiento y el anhelo del conocimiento». Lo que hay que hacer es compaginar las virtudes de ambos principios, establecer la relación adecuada entre ellos. Esto parece implicar que la dualidad es insuperable, y que no hay que eliminarla, sino controlarla. Resumiendo: la ciencia suprema no puede alcanzar la objetividad por cuanto respecta a la forma porque lo que sabe no lo puede narrar de una manera directa, sino basándose en la «división».

Schelling extrae de aquí dos consecuencias (1811 y 1815: párrafos 11-14; 1813: 14-17). Primero, el objeto de la ciencia suprema no está fuera, sino que ha de surgir del «interior» del hombre mediante el diálogo de los dos principios. Segundo, ese diálogo da lugar a la «dialéctica», que no es una

ciencia propiamente dicha: por tanto, la ciencia suprema solo es filosofía, «aspiración a la ciencia».

El remedio para esta situación no es la teosofía (1811 y 1815: párrafos 15-17; 1813: 18-20). Schelling admite de buen grado la posibilidad de elevarse al principio supramundano por medio de la contemplación, pero advierte que la contemplación no puede ni debe ser continua. No puede, porque la vida «de ahora» consiste en algo bien diferente: en analizar, descomponer y desplegar lo que en la vida «anterior» estaba reunido. No debe, porque solo conocemos cuando nos distinguimos del objeto (lo cual no sucede en la contemplación).

Sin embargo, la Introducción acaba de una manera optimista (1811 y 1815: párrafos 18-20; 1813: 21-23). Schelling sostiene ahora que la ciencia suprema llegará a ser posible alguna vez, que la filosofía llegará a ser historia. Esto se debe a que en su época (es decir, gracias a él) se han dado los primeros pasos en la dirección correcta: se ha reparado el descrédito en que había caído la naturaleza y se ha reconocido que toda vida (incluida la divina) tiene como punto de partida la inconsciencia. En este contexto, *Las edades del mundo* «contiene algunos preparativos para aquella futura exposición objetiva de la ciencia».

III. Libro Primero: versión de 1811

Voy a distinguir ocho partes en este texto. La primera abarca los párrafos 1-15; la segunda, 16-40; la tercera, 41-72; la cuarta, 73-136; la quinta, 137-170; la sexta, 171-190; la séptima, 191-247; la octava, 248-305.

1. Los quince primeros párrafos sirven de introducción. Schelling comienza (párrafos 1-4) exponiendo el objetivo de

Las edades del mundo («describir los desarrollos del ser primigenio») y la intención decomenzar esa descripción por «el tiempo premundano». De inmediato se presenta la primera dificultad: no hay fuentes. Schelling la evita recurriendo a un motivo muy habitual en este libro: tenemos que tomar todo humanamente. De acuerdo con ello, será estudiándonos a nosotros mismos como averiguaremos en qué consistió el comienzo.

(5-9) Schelling justifica a continuación por qué entiende por pasado el tiempo premundano. Schelling acepta la tesis del Eclesiastés: nada nuevo bajo el sol, en el mundo no se produce ningún tipo de cambio ni es posible la «división». Por tanto, dentro del mundo no hay pasado ni futuro: la contraposición entre presente y pasado y entre presente y futuro ha de ir más allá del mundo. Los tres tiempos que solemos distinguir son solo la pequeña versión humana del «sistema de los tiempos».

(10-12) Ahora queda por justificar la necesidad de estudiar el pasado. Schelling dice a este respecto que no podemos conocer el presente sin conocer el pasado, ya que todo es «obra del tiempo». Esta tesis casi banal se complica hasta extremos schellinguianos: al bajar todos los escalones del pasado, llegamos a un tiempo en que el ser primigenio lo contenía todo, y el problema es que ese ser tiene un pasado oculto en el fondo que nos aniquilaría si se pusiera en acción.

(13-15) Conclusión: Schelling cree llegado el momento de escribir *Las edades del mundo*, que ha de ser la exposición más general del «gran sistema de los tiempos».

2. La segunda parte presenta la situación inicial de las dos voluntades que están a la base de todo el sistema de los tiempos.

(16-24) Schelling explica el tiempo a partir de lo que está «por encima de todo tiempo», que es precisamente lo que «quiere manifestarse» en el tiempo. Se trata (en principio) de «la libertad eterna», de «la voluntad que nada quiere». La libertad no es, en el sentido de que carece de exterioridad y de operatividad. Para describir esta «limpidez», Schelling recurre a la analogía con lo humano: hay que experimentar en uno mismo esa libertad para saber en qué consiste la divinidad, la carencia de distinción. Pues lo que en el hombre es lo supremo también es lo supremo en Dios: Schelling llama a esto la «supra-divinidad».

(25-34) La cuestión es entonces cómo la eternidad pudo dar lugar al sistema de los tiempos, cómo la limpidez pudo pasar al ser. Schelling explica que en la eternidad, aunque es «la voluntad que nada quiere», surge el deseo de conocerse. Este deseo es la madre de «la voluntad de existir», de «la voluntad que quiere algo», la cual es su propio padre. Ninguna de las dos voluntades precede a la otra; ambas son eternas. Son diferentes por su naturaleza (la primera afirma; la segunda limita, contrae), pero conforman «un solo ser». La voluntad de existir hace posible el tiempo.

(35-36) La relación inicial que guardan estas dos voluntades consiste en que la voluntad de existir se subordina a la voluntad que nada quiere: esta es, y aquella es lo relativamente no-ente. Para hacer esto plausible, Schelling recuerda lo que se suele decir: que la divinidad es amor. El amor es universal, y en consecuencia no puede existir por sí mismo, ya que la existencia es peculiaridad. Si la divinidad (que es amor) existe, si Dios es un ser personal, ha de tener un fundamento o fondo: la segunda voluntad.

(37-40) Antes de seguir adelante, Schelling explica que con lo anterior ha resuelto dos problemas que hasta el momento habían confundido a los filósofos. Primero, los «idea-

listas» se habían equivocado al identificar lo relativamente no-ente con la nada. Segundo, Schelling afirma que la voluntad de existir es cognoscible.

3. La tercera parte explica cómo las dos voluntades eternas salen de su situación inicial y se funden en la primera voluntad operante.

(41-46) Una vez generada la voluntad de existir, esta abandona su situación de subordinación y se funde con la voluntad del amor, formando «la primera voluntad operante» o «lo primero real». La contracción apresa al amor convirtiéndose en su objeto y haciendo que el amor llegue a ser ente (sujeto), pero también invierte esta situación, contrayendo a la esencia en el ser.

Schelling intenta explicar a continuación cómo la fuerza contractiva ha podido dejar de estar subordinada (47). A ello dedica los párrafos 48-61. En ellos aclara tres puntos:

—la fuerza contractiva ni es no-ente en absoluto ni el todo de lo existente (48);

—aunque el amor es superior a la contracción, el comienzo ha de ser la contracción: lo inferior precede a lo superior (49-53); -

—en la voluntad operante las dos fuerzas son desiguales esencialmente e iguales existencialmente: este tipo de unidad es equivalencia o indiferencia, no unicidad ni nexo, y tampoco es contradictorio (54-61).

Tras estas aclaraciones, Schelling explica cómo entiende la primera voluntad operante. También aquí da tres pasos:

—primero dice que en la voluntad operante se da la unión más consciente de sujeto y objeto, pues no es operante hacia fuera, sino en sí misma (62-64);

—a continuación, pone este estado en relación con la sabiduría del Antiguo Testamento y con las ideas de Platón (65-67); -

—por último, Schelling afirma que en la primera voluntad operante lo corporal y lo espiritual coinciden por completo, de tal modo que conforman «una materia espiritual» (68-72).

4. La cuarta parte explica cómo surge la naturaleza a partir de la rebelión de la limpidez contra la contracción.

(73-83) La limpidez no puede soportar durante mucho tiempo la situación a que ha quedado trasladada en la primera voluntad operante. Desea abandonar la existencia y volver a la nada, pero no lo consigue, pues la voluntad operante reacciona contrayendo. Así se inicia un proceso alternante de expansión y contracción, de separación y unificación. Esta es «la primera vida propia en lo objetivo», en la que Schelling ve «la naturaleza eterna e inicial de Dios».

(84-85) Una de las consecuencias de este proceso es la lucha entre lo corporal y lo espiritual. Lo objetivo está ahora más cerca de lo corporal, y se produce «una generación real de materia tenebrosa resistente a lo espiritual».

(86-92) Esta situación de alternancia es una «disputa» que culmina con la explosión de la unidad y la descomposición de la materia. Entonces se forman centros individuales implicados en un movimiento de rotación. Y lo ente y el ser luchan ahora como lo interior y lo exterior.

(93-99) También el interior del ser primigenio queda desgarrado interiormente, provocando una situación de angus-

tia que culmina en una especie de locura. Esta locura sigue siendo «lo más interior de todas las cosas», «la auténtica fuerza de la naturaleza».

Schelling interrumpe aquí el curso de la exposición para hacer frente a tres malentendidos:

(100-106) En primer lugar, sobre las nociones de naturaleza y de Dios en relación con el ser primigenio. Este ser no es todavía Dios, sino su germen, el Dios potencial. En este sentido, el Dios existente y libre posee una naturaleza, un fundamento que no es libre.

(107-109) En segundo lugar, Schelling aclara en qué sentido esta tesis es spinozista. Spinoza también distingue dos fuerzas, una pensante y otra extensa, pero las mantiene separadas, de modo que el desarrollo se vuelve imposible.

(110-111) Por último, Schelling explica para horror de sus críticos que él extiende al ser primigenio lo que conocemos en la naturaleza visible, y argumenta que la pasividad y la receptividad preceden a la actividad.

El curso de la exposición sigue interrumpido. Schelling intenta determinar ahora a qué tipo de sistema corresponde el estado que está describiendo.

(112-115) Comienza rechazando la noción habitual de sistema, de acuerdo con la cual este se basa en un principio inmutable. Schelling piensa, por el contrario, que el sujeto de un sistema solo se puede conocer por completo al final de su desarrollo. Por otra parte, tampoco las proposiciones de un sistema tienen valor por sí mismas, sino solo dentro del sistema. Los sistemas se vuelven falsos en cuanto se detienen: cada sistema es verdadero solo por un tiempo.

(116-136) El sistema que Schelling está describiendo no es ni realismo ni idealismo, ya que habla de cosas anteriores a la distinción entre lo real y lo ideal. En todo caso, el realis-

mo tiene la prioridad sobre el idealismo, pues la fuerza de la contracción figura al comienzo de todo. El idealismo consiste en la negación de esa fuerza. También al panteísmo le corresponde la prioridad sobre el dualismo; Schelling piensa que «en Dios mismo es el sistema anterior y más antiguo».

5. La quinta parte explica cómo el panteísmo se convirtió en pasado y dejó su lugar al dualismo de naturaleza y mundo de los espíritus.

(137-143) Schelling vuelve al curso de la exposición preguntándose cómo el panteísmo (el «estado primigenio de totalidad y unidad y de cierre total») pudo convertirse en pasado. El panteísmo tuvo que pasar porque la contradicción no puede perdurar, pero ese paso no pudo suceder mediante la aniquilación de la fuerza contractiva. Schelling piensa que el deseo de separación de la voluntad superior tuvo que cumplirse de tal manera que persistiera la voluntad contractiva. Esa manera consiste en que el principio unificador (la voluntad contractiva) ponga fuera de sí al principio separador (a la voluntad del amor): generación.

(144-149) Schelling explica detenidamente en qué consiste esa generación. En el ser primigenio, la fuerza contractiva es superada gracias al amor, de tal modo que el Padre eterno genera al Hijo eterno. Las dos fuerzas están ahora reconciliadas: la contractiva sigue operando para que la amorosa se pueda comprender en el Hijo.

(150-170) La generación del Hijo hace que el Padre se convierta en pasado; con el Hijo comienza el presente: el ser se despliega en la naturaleza, y lo ente en el mundo de los espíritus.

6. La sexta parte pasa del presente al futuro.

(171-190) Schelling se plantea la pregunta de si el mundo de la naturaleza y el mundo de los espíritus poseen en su

separación algún tipo de unidad superior, es decir, libre y consciente. Para dar respuesta a esta pregunta, Schelling explica de una manera «dialéctica» (y ya no «narrativa») en qué consiste «la división». El ser es la oposición; lo ente es la unidad; lo eterno es la unidad de unidad y oposición. Unidad y oposición permanecen separadas, y en esa separación se genera la unidad: amor, atracción de lo libre hacia lo libre. Esta unidad es esencial y cualitativa, interior, mientras que la diferencia entre el ser y lo ente ya solo es cuantitativa, de potencia. Esta unidad no está aún presente (pues el presente se basa en la oposición), sino que va siendo preparada: es el futuro, el Espíritu.

7. La séptima parte presenta una serie de observaciones sobre algunos aspectos del concepto de tiempo.

(191-200) En primer lugar, Schelling justifica el recurso a las tres personas de la Trinidad de la siguiente manera: Dios está en movimiento, pero no en cambio, lo cual solo es pensable distinguiendo las tres personalidades. También el hinduismo, la religión griega y (sobre todo) el cristianismo compartieron esta idea.

(201-209) En segundo lugar, Schelling presenta una genealogía del tiempo basada en la trinidad.

(210-226) En tercer lugar, Schelling vuelve a la primera unidad y a cómo se produjo en ella la división: mediante milagros que hacen aparecer como períodos a los principios que coexisten en el ser primigenio. Este comienzo es eterno, sucede continuamente: cada cosa hace surgir el tiempo (cada cosa tiene su propio tiempo interior), y el tiempo es en cada instante el tiempo entero.

(227-233) En cuarto lugar, Schelling explica en qué sentido los tiempos conforman un organismo cuyo principio organizador es el Espíritu.

(234-239) En quinto lugar, Schelling presenta una genealogía del espacio.

(240-247) En sexto lugar, Schelling explica que la sucesión de las cosas coincide con la sucesión de los tiempos.

8. La versión de 1811 del Libro Primero acaba exponiendo los sistemas de los diferentes tiempos.

(248-250) El sistema del presente es el dualismo, ya que el presente reposa en la oposición.

(251-262) El sistema más antiguo, el del tiempo mítico de la historia, es la emanación, que al surgir la voluntad de existencia se convierte en un dualismo suave. De ahí se pasa a la época heroica de la historia, cuyo sistema es el panteísmo o realismo. En él, la voluntad de existencia ha adquirido una posición dominante.

(263-265) Al contrario que Friedrich Schlegel, Schelling piensa que dualismo y panteísmo no se excluyen, e incluso resuelve su disputa en la doctrina cristiana de la trinidad.

(266-294) Schelling aclara a continuación que la disputa entre dualismo y panteísmo es, a nivel ético, la misma que se da entre necesidad y libertad: en el surgimiento del carácter la necesidad precede a la libertad.

(295-299) El sistema supremo repite el proceso de la vida. De ahí que «quien no haya experimentado en la práctica el proceso de toda vida tal como está descrito en el presente libro nunca lo comprenderá». Además, Schelling asegura que «todo ocurre de una manera tan infinitamente personal que es imposible saber algo propiamente». Hemos llegado así a la misma conclusión que la sabiduría socrática: sabemos que propiamente no podemos saber nada.

(300-305) El sistema supremo no es la metafísica, cuyas pruebas de la existencia de Dios no pueden exponer la idea completa de Dios.

IV. Libro Primero: versión de 1813

Voy a distinguir cinco partes en este texto. La primera comprende los párrafos 1-9; la segunda, 10-64; la tercera, 65-88; la cuarta, 89-155; la quinta, 156-197.

1. La versión de 1813 comienza de una manera muy parecida a la versión de 1811: con nueve párrafos que sirven de introducción. Schelling explica que el concepto de pasado que va a emplear aquí no es el habitual. Pasado significa contraposición activa, no simple tránsito. El pasado no es lo que ha quedado detrás debido al transcurrir del tiempo, sino lo que hemos hecho que quede detrás. Dentro del mundo no hay pasado: Schelling acepta la tesis del Eclesiastés de que no sucede nada nuevo bajo el sol, de que en el mundo solo hay un tiempo. En consecuencia, el pasado de que se habla aquí es «premundano», y el futuro es «postmundano». Los tres tiempos que solemos distinguir son solo la pequeña versión humana del «sistema de los tiempos». Schelling justifica la necesidad de estudiar el pasado diciendo que no podemos conocer el presente si no conocemos el pasado, ya que todo es «obra del tiempo». Esta tesis casi banal se complica hasta extremos schellinguianos: al bajar todos los escalones del pasado, llegamos a un tiempo en que el ser primigenio lo contenía todo, y ese ser tiene un pasado oculto en el fondo. Recapitulando: Schelling cree llegado el momento de escribir *Las edades del mundo*, que ha de ser la exposición más general del «gran sistema de los tiempos».

2. La segunda parte tiene como tarea exponer el concepto de eternidad.

(10-18) Schelling ve en el tiempo dos principios en disputa: uno que impulsa y otro que frena. Estos dos principios están presentes en todo lo que es, en el ser mismo; por tan-

to, la contradicción es inevitable. Para Schelling, la contradicción tiene su lado bueno, pues es lo que nos obliga a actuar: «Sin contradicción no habría vida, movimiento, progreso, sino un letargo de todas las fuerzas». La contradicción es un «veneno»; y la vida, el intento de derrotarlo. El objetivo que persigue la vida es volver a «lo carente de contradicción», que es «la esencia de la eternidad». En consecuencia, el tiempo es un afán de eternidad.

(19-28) ¿Qué es lo carente de contradicción? No puede ser ni un ente ni el ser, pues estos no escapan a la dualidad de principios. Y sin embargo «es imposible que no sea»; más aún, ha de ser lo incondicionado, lo que es por sí mismo, lo que pone y al mismo tiempo es puesto, lo ente y el ser de sí mismo. Lo carente de contradicción está por encima de lo ente y del ser: es lo que expresa a ambos, «un solo ser en dos figuras diferentes». Aquí no hay contraposición activa.

(29-41) A continuación, Schelling explica que para enfrentarse a esta teoría no se puede recurrir al principio de contradicción. Es verdad que lo expresante solo puede ser uno, pero lo expresado puede ser dos. En lo expresante estos dos no están expresados realmente, son lo expresable.

(42-46) Tras estas «disquisiciones dialécticas», como las llama el párrafo 39, Schelling recapitula su concepto de «lo eterno»: lo eterno es lo que puede expresar lo ente y el ser, «indiferencia absoluta de sujeto y objeto», expresabilidad.

(47-64) En consecuencia, lo eterno es la voluntad libre de poder ser algo y de poder no serlo, de poder existir y de poder no existir: la voluntad límpida, la voluntad en reposo, la voluntad que nada quiere, la libertad pura que no se capta a sí misma.

3. La tercera parte explica cómo surge en la eternidad la voluntad de eternidad.

(65-67) La pregunta es cómo de la eternidad pudo surgir el tiempo. Schelling rechaza que la voluntad en reposo pudiera dejar de estar en reposo, y propone que para investigar esta cuestión nos basemos en la analogía con lo humano, ya que al fin y al cabo se trata del proceso por el cual una naturaleza adquiere auto- consciencia.

(68-73) La eternidad no es consciente de sí misma, y en ella se genera de manera inconsciente el deseo de llegar a ser consciente. Este anhelo es la madre de una voluntad cuyo padre es ella misma: Schelling la llama «la voluntad eterna», pues se genera en la eternidad y busca la eternidad.

(74-80) No siendo aún eternidad, sino solo voluntad, la voluntad de eternidad se pone a sí misma como negada, como hambre de esencia. De modo que pone fuera de sí la esencia, la genera: la esencia es lo ente, y ella lo no-ente. Schelling concluye que la voluntad de eternidad es la naturaleza.

(81-88) Schelling se detiene un momento para explicar que con lo anterior ha resuelto dos problemas que hasta entonces habían confundido a los filósofos. Primero, se equivocan quienes identifican lo no-ente con la nada. Segundo, Schelling afirma que lo no-ente es cognoscible.

4. La cuarta parte comienza a explicar cómo la voluntad de eternidad hizo surgir el tiempo.

(89-93) La voluntad negadora busca la unidad con la esencia. Esa unidad es el espíritu, y con ella está alcanzada la meta, pues «en ella se cumple la totalidad de los principios».

(94-97) Pero una vez alcanzada la unidad, esta se rompe. Pues «tanto la oposición como la unidad han de ser». Sche-

lling denomina «totalidad» a esta situación en que los principios están separados y al mismo tiempo relacionados, y la compara con el placer de jugar y con la inocencia de la infancia.

(98-104) La vida que se da en este proceso (los «escalones» que permiten a la voluntad llegar a la eternidad) es corporal-espiritual. Pues «frente a lo superior las fuerzas operantes y hasta ahora espirituales adoptan propiedades corporales; consideradas en sí mismas o hacia abajo y en comparación con la materia corporal de ahora, son espíritu límpido y vida».

(105-115) Schelling aprovecha la ocasión para explicar que la prioridad corresponde a la naturaleza y a la pasividad. Al propio Dios existente le precede un fundamento no inteligente. Schelling piensa, además, que la esencia de la materia es espiritual; «y si la corporeidad no es un estado que reposa en lo interior, ha de ser la consecuencia de una fuerza exterior diferente de la materia que ha operado sobre ella como una potencia contractiva, coagulante».

(116-128) Schelling expone a continuación la serie que va de la naturaleza a la eternidad y pone en contacto a la una con la otra. Lo que sucede es que el espíritu se eleva por encima de la materia y se vuelve hacia la eternidad; el espíritu divide entonces la eternidad y la mueve a actuar. En el ser eterno está contenido de una manera implícita todo lo que puede llegar a ser; el espíritu intenta exponerlo en la materia para mostrárselo al ser eterno como en un espejo y hacer que este salga de su indiferencia. Lo ente eterno contempla ahora en el ser eterno las imágenes de las cosas futuras, así como sus pensamientos más profundos, que son los espíritus futuros.

(129-138) Schelling intenta a continuación explicar este estado mediante la analogía con lo humano. Para ello, basa en Hipócrates la esperanza en que tomar todo humanamente nos permita «acercarnos a la verdad». Que en el hombre la materia es espiritual lo demuestran los estados en que lo corporal queda libre de la influencia de una potencia exterior, con lo cual puede «desplegarse el juego y comercio libérrimo de las fuerzas entre sí». Esos estados son el sueño y la hipnosis.

(139-141) Tras esta analogía, Schelling explica que las imágenes de las cosas futuras son lo que Platón llamaba *ideas*. La generación de las ideas no sucede solo una vez, sino continuamente, con la creación de cada nuevo ser. De este modo, a cada vida le precede una eternidad y con cada vida surge el tiempo.

(142-146) Para aclarar este concepto de generación, Schelling asegura que el hombre tiene que salir fuera de sí. El Antiguo Testamento llama a este deseo sabiduría.

(147-155) Esta época de inocencia infantil se acaba cuando lo que expresa el ser y lo ente se apercibe «de lo ente y del ser en tanto que Sí mismo».

5. La quinta parte acaba de explicar cómo surgió el tiempo.

(156-168) La oposición se vuelve operante, y la voluntad que nada quiere se convierte en una voluntad real que se resiste a la separación de los principios. En ella se genera una voluntad contrapuesta, es decir, afirmadora: la voluntad del amor. Esta es la contradicción suprema, que requiere una decisión absoluta. Una consecuencia de esta contradicción es que el espíritu, que es la unidad libre de afirmación y negación, se vuelve imposible, inexpresable: «precisamente en esta inexpresabilidad *lo que no es nada de eso*, el yo límpido

de la divinidad, llega a ser real y aparece en el resplandor inaccesible de su limpidez, al que no se puede aproximar la creatura». Ese yo límpido es las tres voluntades (la afirmadora, la negadora y la unidad potencial de ambas); y su libertad incondicionada consiste en decidirse por la afirmadora o por la negadora.

(169-175) La decisión no ha de consistir en que una de las voluntades deje su lugar a la otra. No es la necesidad quien las separa; ha de ser «la libre voluntad divina» quien lo haga. Ambas voluntades han de ser; pero si una es, niega a la otra: no podemos salir adelante con el principio de contradicción. Así que Schelling lo sustituye por el de fundamento: una voluntad precede a la otra. Por tanto, la decisión ha de consistir en poner las voluntades en una serie, como potencias o tiempos diferentes.

(176-180) La serie ha de comenzar por la voluntad negadora. Esto sucede sin que las voluntades lo elijan: de repente, sin deliberación. Igual que una persona tiene su carácter sin elegirlo: la libertad es al mismo tiempo necesidad. El comienzo de la serie es «una especie de milagro».

(181-185) Schelling observa que las fuerzas expresadoras, las fuerzas del devenir, son las mismas del ser inicial, de lo expresable. Pero en el primer caso son simultáneas, y en el segundo caso son sucesivas.

(186-191) Dios era libre para revelarse o no, pero la serie es necesaria: tiene que comenzar la voluntad que no quería revelarse.

(192-197) Schelling comienza aquí la descripción del primer tiempo.

V. Libro Primero: versión de 1815

Voy a distinguir seis partes en este texto. La primera comprende los párrafos 1-5; la segunda, 6-82; la tercera, 83-159; la cuarta, 160-206; la quinta, 207-305; la sexta, 306-417.

1. La versión de 1815 comienza con cinco párrafos que sirven de introducción. Schelling presenta aquí el objetivo de *Las edades del mundo*, que es estudiar «el nexo del movimiento [de la vida] desde el comienzo hasta el final». No es un objetivo fácil de alcanzar; el medio que Schelling propone es la analogía con lo humano: la historia de una persona es el resumen de la historia del universo. Todo comienza en la oscuridad, en la carencia de consciencia, que poco a poco va quedando superada; también el conocimiento y la comunicación del conocimiento han de proceder de esta manera paulatina. En la propia ciencia las frases solo tienen sentido en el contexto del movimiento que las ha generado. Las frases de la ciencia no tienen valor por sí mismas, sino solo en el lugar del sistema en el que se encuentran. Schelling concluye que en la ciencia el método y el contenido coinciden en que ambos están en movimiento.

2. La segunda parte expone el concepto de ser primigenio y la imposibilidad de que este llegue a ser mediante la necesidad.

(6-7) Schelling distingue en Dios necesidad y libertad. La necesidad precede a la libertad; de lo contrario, Dios «no sería nada mediante la libertad». La necesidad de Dios solo afecta a Dios mismo, no a la Creación; la Creación no es necesaria, sino obra de la libertad de Dios. Dios supera la necesidad mediante la Creación.

(8-16) Lo necesario en Dios es «la naturaleza de Dios». Es una naturaleza «viva», que se genera paulatinamente. En ella hay dos principios contrapuestos: el amor y la peculiaridad. Si Dios solo fuera amor, no llegaría a ser, pues ser es

peculiaridad, personalidad. El idealismo consiste precisamente en el rechazo de la fuerza de negación.

(17-28) Los dos principios están contrapuestos, pero además poseen unidad. Schelling rechaza que se entienda esa unidad como nexo, así como que se replique aquí con el principio de contradicción. Para librarse de la contradicción no hay que entender la unidad como identidad, sino descomponer la unidad en dos unidades. Dios es de este modo un ser doble: primero, fuerza negadora que reprime a la fuerza afirmadora; segundo, fuerza afirmadora que vuelve inoperante a la fuerza negadora. Ahora tenemos «dos unidades contrapuestas y que se encuentran fuera la una de la otra».

(29-34) Pero tiene que haber la unidad de ambas unidades, sin que estas dejen de ser operantes: «ha de ser tanto la unidad como la contraposición, o la unidad y la contraposición han de estar a su vez en contraposición». Schelling concluye que «el ser primigenio» es los dos contrapuestos (la potencia afirmadora y la potencia negadora) y su unidad.

(35-45) El ser primigenio está en contradicción, pues sus tres principios son operantes. Para Schelling, la contradicción no es algo completamente malo, pues sin ella no habría movimiento: la contradicción nos obliga a actuar para superarla. Por su parte, al ser primigenio no le queda más remedio que tomar una decisión que dé comienzo a «un poner alternante», en el que cada uno de los principios vaya siendo sucesivamente ente y los demás no-entes. No se trata de un progreso lineal, sino de un movimiento en círculo. Esa decisión es ciega, no va precedida por una deliberación. En todo caso, ha de comenzar lo que luego será subordinado, lo que propiamente no debería ser: el principio negador. Mientras, el principio afirmador «aparece como lo no-ente».

(46-51) Schelling se detiene un momento para explicar que con lo anterior ha resuelto dos problemas que hasta entonces habían confundido a los filósofos. Primero, se equivocan quienes identifican lo no-ente con la nada. Segundo, Schelling afirma que lo no-ente es cognoscible.

A continuación, Schelling expone todo el proceso en términos de potencias. -

—El comienzo es la primera potencia: A que hacia fuera es B (A = B); lo ente se niega a sí mismo como ente y se convierte en objeto de su propio deseo (52-58).

—Lo ente acaba usando la fuerza negadora para manifestarse: es un ente de la segunda potencia, A2 (59-64).

—En el futuro, los dos principios contrapuestos se unirán: ente de la tercera potencia, A3. Con ello se habrá alcanzado la meta (65-69).

(70-79) Al llegar a la meta, el movimiento retrocede al comienzo, pues ninguno de los tres principios ha de quedar eliminado: la diferencia esencial no afecta a la igualdad existencial. El movimiento de la naturaleza primera es, pues, circular, y en él los tres principios van siendo puestos de manera alternante. Este movimiento es la sustancia de la naturaleza visible, sus fuerzas.

(80-82) Este movimiento necesario no hace posible que el ser primigenio llegue a ser, «pues solo juntas llenan las tres potencias el concepto de la naturaleza divina». Conclusión: la necesidad no puede saciar el ansia de ser.

3. La tercera parte explica cómo mediante la libertad el ser primigenio llega a ser.

(83-88) La contradicción se resuelve cuando los tres principios renuncian libremente a ser lo ente. Renuncian frente

a algo superior que los pone por separado y les plantea la alternativa de aceptar o no esa separación.

(89-101) Eso superior es la libertad eterna de ser o no ser, la voluntad que no quiere realmente, «a la que solo podemos representarnos fuera de todo tiempo, como la inmovilidad eterna». Hacia esta inmovilidad se dirige todo movimiento, y el tiempo es un afán de eternidad.

(101-110) La libertad eterna es la divinidad de Dios, lo que está por encima de Dios: la «supra-divinidad». En Dios coinciden el ser y la esencia; Dios no es bueno, sino que es la bondad; tampoco es eterno, sino la eternidad; Dios ni es ni deja de ser, sino que es la libertad de ser.

(111-122) Schelling se pregunta ahora cómo la libertad eterna puede redimir de la necesidad a la naturaleza primera. La respuesta es que la libertad eterna le da a esa naturaleza la posibilidad de renunciar frente a ella a ser ente, convirtiéndose así en el ser. Lo superior despierta en la naturaleza primera «de una manera cuasi mágica» el anhelo de libertad, «la pretensión de aliarse con la voluntad que nada quiere, con la libertad eterna en tanto que su yo verdadero o supremo». La naturaleza se convierte para lo superior en el ser, «en el material de la realización». Para ello, lo que en la naturaleza primera es libre (la tercera potencia) se eleva. Esta división pone a cada uno de los tres principios en el lugar que le corresponde, de tal modo que ellos, que intentaban ser una misma cosa (lo ente), queden rebajados a la totalidad.

Schelling expone a continuación los detalles de este proceso de división.

-Las dos primeras potencias se convierten en la base de la Creación, en la materia primigenia (123-125).

—La primera potencia es el fundamento de toda revelación, el germen de la naturaleza visible. Esto es posible porque la segunda potencia libera a la primera de la contradicción en que se encuentra: la fuerza de atracción y la fuerza de expansión dejan de ser excluyentes y pasan a una relación de «concatenación necesaria» (126-141).

—La segunda potencia es lo espiritual más próximo a lo natural, «la base y la materia primera del futuro mundo de los espíritus» (142-148).

—La tercera potencia libera la fuerza negadora en la segunda potencia y establece de este modo «la armonía más perfecta» entre la naturaleza y el mundo de los espíritus. Aquí está «el límite entre naturaleza y libertad, entre lo natural y lo sobrenatural»: la tercera potencia es el «alma general que anima el universo», cuya relación con la libertad eterna permite superar la necesidad. De este modo, Dios opera en la naturaleza y en el mundo de los espíritus: Dios es ente, la vida es ser (149-157).

(158-159) Schelling responde a una objeción. No es cierto que Dios llegue a ser ente a partir del caos, sino que Dios es ente desde la eternidad. El caos es el pasado de la eternidad, pero se trata de un pasado eterno.

4. La cuarta parte expone el concepto de Dios.

(160-172) Ahora ya tenemos el concepto completo de la divinidad. La divinidad es «lo en sí mismo ni ente ni no-ente». La «cuestión de todos los tiempos» es entonces cómo la divinidad «pudo ser ente». Schelling responde que Dios, al llegar a ser un Dios ente, no puede dejar de ser un Dios sobre-ente: en Dios no hay cambio. Dios no llega a ser ente en sí, sino por relación a algo que para él es el ser: lo no-ente

que está por debajo de lo ente. Dios es una voluntad en reposo que pone inmediatamente lo que para ella es el ser, la naturaleza eterna. El concepto completo de la divinidad es por tanto: divinidad pura y naturaleza eterna.

(173-177) Para comprender este concepto completo de la divinidad, tenemos que comenzar por el pasado eterno de Dios. Tiene pasado quien se ha desprendido de lo subordinado; y solo tiene presente quien tiene pasado: si la eternidad es (como se suele decir) un presente eterno, ha de tener a su base un pasado eterno.

(178-184) Esto se debe a que la vida es «movimiento, progreso»: la vida divina no es una excepción a esta regla. Pero la vida divina se diferencia de los otros tipos de vida en dos aspectos. Primero, Dios nunca retrocede, por lo que la vida que transcurre en un círculo constante tiene que ser para él su pasado eterno. Segundo, Dios no avanza en el tiempo, sino de una vez, en la eternidad.

(185-190) ¿Dios es consciencia? Condición para ello es que Dios tenga pasa-do: lo carente de consciencia. La consciencia y lo carente de consciencia son igualmente eternos. Dios llega a ser consciente de sí mismo cuando la libertad eterna entra en relación con la naturaleza eterna.

(191-206) No es correcto decir que la naturaleza eterna es el cuerpo de la divinidad, gobernado por el espíritu sobreente. La naturaleza eterna es a la vez cuerpo, alma y espíritu; y su sometimiento es voluntario, por lo que puede rebelarse: el caos sigue siendo posible.

5. La quinta parte explica cómo la divinidad se reveló.

(207) En efecto, una vez construida la idea completa de Dios ya está descrita la vida eterna de la divinidad. Y ahora Schelling comienza «la narración de aquella serie de accio-

nes libres mediante la cual Dios ha decidido desde la eternidad revelarse».

(208-220) Schelling recapitula antes de avanzar. Lo bueno de su concepto de Dios es que combina unidad y dualidad: la unidad de libertad y naturaleza es voluntaria, por lo que incluye la dualidad. Por el contrario, la filosofía y la religiosidad modernas rechazan que en Dios pueda haber dualidad. Esto se debe a que Descartes estableció la costumbre de romper con la tradición y de comenzar a pensar desde cero. La actitud de Schelling en *Las edades del mundo* es completamente diferente: él «ha roto todo nexo con lo reciente para volver a ponerse en conexión con lo verdaderamente antiguo y antiquísimo», es decir, con la Biblia y en especial con el Antiguo Testamento. Pues su objetivo es «volver a hacer valer en tiempos que propiamente han perdido todos los conceptos firmes la verdad que ha existido desde hace tiempo, si bien oculta».

(221-223) Una vez separadas las fuerzas, la necesidad de unidad se transforma en amor a la unidad: «Precisamente porque están separadas, las fuerzas desean tanto más íntimamente sentirse como una y como un todo vivo mediante la armonía interior voluntaria». Para ello, lo inferior se eleva, cada potencia atrae a la potencia inmediatamente superior.

A continuación, Schelling explica esta «crisis» en detalle:

-

> —El movimiento comienza por la primera potencia. Su interior tiene la naturaleza de un alma; al desplegarse, atrae a la segunda potencia. Surgen así las imágenes de todo lo que habrá de ser real en el mundo exterior. La naturaleza ha dejado de ser meramente corporal, y ha

llegado a ser espiritual-corporal. Aún hoy, «el ser interior de toda materia es espiritual en el sentido lato» (224-251).

—La segunda potencia pone en acción la fuerza negadora y mediante este «despertar de las tinieblas» va generando los espíritus (252-258). -

—El alma general se separa entonces de lo supremo, que contempla en ella «sus pensamientos más ocultos», que son los espíritus futuros. Estas visiones divinas son las ideas de Platón. La generación de las ideas no sucedió una vez, sino que tiene lugar continuamente. De este modo, cada nueva vida comienza un nuevo tiempo y a cada vida le precede una eternidad; además, cada vida «solo es parte o eslabón de una cadena que va hasta lo supremo» (259-266).

(267-282) Schelling intenta aclarar este concepto de crisis mediante la analogía con lo humano. Para ello, basa en Hipócrates la esperanza en que tomar todo humanamente nos permita realizar «los mayores descubrimientos en el reino de Dios y de la naturaleza». Que la relación entre las potencias es un estado que «interiormente está lleno de vida» y que «reposa en la libertad e independencia recíprocas de los miembros, los cuales conforman al mismo tiempo una serie continua desde lo más profundo a lo más elevado», lo hacen «creíble» los estados en que «la disolución del vínculo exterior» produce una crisis que pone los diversos principios en libertad: el sueño.

(283-289) Para aclarar por qué la generación (la creación) es imposible si la unidad no va acompañada de la dualidad, Schelling asegura que el hombre tiene que salir fuera de sí. El Antiguo Testamento llama a este deseo sabiduría.

(290-297) La divinidad no es solo voluntad que no quiere, negación (implícita y explícita) de todo ser exterior. Que sea un no consumidor hace que sea también un sí eterno. La divinidad no es en concreto ni lo uno ni lo otro, sino la unidad de ambos; de este modo, es la libertad suprema.

(298-305) Pero, «¿cómo puede decidirse Dios a ser el *sí* o el *no* si Dios es las dos cosas de una manera igualmente esencial?» Esta es «la mayor contradicción pensable». Y Schelling la resuelve sustituyendo la relación de contradicción por la relación de fundamento: Dios es lo uno como precedente, y lo otro como subsiguiente. Así queda rota la eternidad y surgen los tiempos o eones.

6. La sexta parte está dedicada al primero de los tiempos de la revelación.

(306-314) El comienzo de los tiempos ha de ser el no, para que a continuación la libertad pueda vencer a la necesidad. Esta decisión sucede de repente, y solo es comparable con el surgimiento del carácter en el hombre. Es «un milagro de la libertad eterna». Aquí comienza la revelación de Dios.

(315-322) A continuación, Schelling rechaza otras maneras de entender el comienzo. Primero, Dios no se revela necesariamente, sino en virtud de su libertad. Segundo, Dios no es real desde el comienzo: entre la posibilidad de ser y la realidad de ser está el tiempo, «aquel movimiento de la naturaleza eterna que ascendiendo desde lo más bajo la conduce a lo supremo, desde donde vuelve a retroceder para volver a ascender».

(323-334) Schelling observa que la sucesión de los principios en la naturaleza eterna es la misma que se da ahora entre las potencias de la revelación de lo supremo: las fuerzas de su interior aparecen en sucesión como los períodos de su desarrollo. Pues la decisión divina de revelarse es libre, pero

la serie de la revelación es necesaria: la revelación no puede comenzar más que por la contracción. Si no se diera esta circunstancia, los tiempos no conformarían un organismo.

(335-348) Ya que el comienzo es el *no*, Schelling describe el primero de los tiempos (el pasado) como el dominio de la negación. Dios ha pasado a «su naturaleza ciega, tenebrosa»; ahora es «un fuego que atrae al ser y que hace a lo atraído uno consigo mismo». Ha desaparecido la dualidad y reina el Εν και Παν. La negación ha expulsado a la voluntad del amor y a la del espíritu, poniéndolas como futuras, como posibilidad. Ya que Dios opera aquí como naturaleza, de una manera necesaria, todavía no es el Dios real, sino «el germen eterno» de Dios.

(349-354) Lo ahora negado es la independencia del ser, la separación de las fuerzas. Ha quedado envuelto o encerrado todo lo que a continuación tendrá que desenvolverse o desplegarse. Ahora tenemos «la primera existencia real de Dios», en la que los diversos principios están reunidos y son «igual de operantes».

(355-364) Pero al estar reunidos con una misma operatividad, los principios no se soportan y desean volver a separarse. Esto hace surgir la amargura, «pues el mismo amor está obligado a ser odio». Este es el «veneno» que pone a la vida en acción para derrotarlo. La contracción acaba provocando su contrario, la separación de fuerzas, que a su vez provoca la contracción: se produce así una alternancia entre extensión y contracción. Por consiguiente, «la primera existencia es la contradicción misma». Schelling piensa que esto tiene su lado bueno: «Si no hubiera más que unidad y todo estuviera en paz, nada querría moverse y todo se hundiría en el hastío, mientras que ahora se afana celosamente por pasar de la intranquilidad a la tranquilidad».

(365-370) La contradicción no la resuelve ninguna de las dos fuerzas, lo cual conduce a un movimiento de rotación. Finalmente, la materia se desintegra en puntos autónomos que giran en torno a su propio eje. Schelling piensa que es como si «lo que se separa del todo tuviera que ser víctima de la disputa interior». Estas son las primeras creaturas, que intentan llevar una vida excéntrica.

(371-376) Genealogía del espacio.

(377-385) El «orgasmo de las fuerzas» conduce entonces a la disolución ígnea o eléctrica de la materia, que hoy seguimos viendo en los cometas.

(386-393) En el primer tiempo surgieron los astros, que son obras de la ira de Dios, y los espíritus primigenios.

(394-401) La contradicción desgarra al alma general (que es lo propiamente ente) también interiormente, lo cual provoca en ella una situación de angustia. Al surgirle «como en un relámpago» la imagen de la libertad límpida, que no puede capturar, intenta imitarla; de este modo surge todo lo que es «inteligente y ordenado en el edificio del mundo», así como la inspiración y en general toda la capacidad (inconsciente) de crear. Esa «locura» sigue siendo hoy «lo más interior de todas las cosas».

La versión de 1815 del Libro Primero acaba explicando qué tipo de sistema corresponde a este estado primigenio que ha descrito:

> —(402) Primero establece que el sistema primigenio es panteísmo.
>
> —(403-406) Luego aclara que esto no es exactamente spinozismo. Spinoza no conoce la disputa entre las fuerzas ni el movimiento de la sustancia.

—(407-417) Por último, Schelling explica que el realismo precede al idealismo, y el panteísmo al dualismo.

BIBLIOGRAFIA

BAUMGARTNER, Hans Michael y KORTEN, Harald, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Munich, Beck, 1996, pp. 131-150.

BOLMAN, Frederick de Wolfe, *Schelling: The Ages of the World*, Nueva York, AMS Press, 1967 (reimpresión de un libro de 1942).

BROWN, Robert F., *The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Boehme on the Works of 1809-1815*, Lewisburg, Bucknell U. P., pp. 194-261.

BRIJAJRE, Claude, *Schelling ou la quête du secret de l'étre*, París, 1970.

CACCIARI, Massimo, *Dell'inizio*, Milán, Adelphi, 1990, pp. 483-515.

CIANCIO, Claudio, «Il dialogo polémico tra Schelling e Jacobi. IV: La polémica sulle "cose divine" e la filosofía dei "Weltalter"», *Filosofía 26* (1975), pp. 275-306.

CORETH, Emerich, «Schellings Weg zu den Weltaltern», *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofe en Theologie* 20 (1959), pp. 398-410.

DAVID, Pascal, «La généalogie du temps», en F. W. J. von Schelling, *Les âges du monde. Fragments dans les pre-*

mieres versions de 1811 et 1813 éditées par Manfred , París, P. U. F., 1992, pp. 315-358.

DUQUE, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna: La Era de la Crítica*, Madrid, Akal (Tractatus Philosophiae, núm. 8), 1998, pp. 912-920.

DURNER, Manfred, «Zum Problem des "Christlichen" in Schellings "Weltalter" - und Spätphilosophie», *Philosophisches Jahrhuch* 89 (1982), pp. 25-38.

FUHRMANS, Horst, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf, Schwann, 1954.

—«Die Philosophie der Weltalter», *Studia Philosophica* 14 (1954), pp. 162-178.

HABERMAS, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespaltigkeit in Schellings Denken*, Bonn, tesis doctoral mecanografiada, 1954.

«Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraktion Gottes», en id., Theorie und Praxis. *Sozialphilosophische Studien*, Neuwied y Berlín, Luchterhand, 1963, pp. 108-161 (este libro ha sido reeditado en Frankfurt, Suhrkamp, 1973, y ha sido traducido al español como: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987).

HOGREBE, Wolfram, *Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings «Die Weltalter»*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

HOLZ, Harald, *Spekulation uncí Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn, Bouvier, 1970, pp. 15-176.

—«Das Weltalter-Programm und die Spatphilosophie», en H. M. Baumgartner (ed.), Schelling. *Einführung in seine Philosophie*, Friburgo y Munich, Alber, 1975, pp. 108-127.

KRINGS, Hermann, «Das Prizip der Existenz in Schellings "Weltaltern"», *Symposion. Jahrhuch für Philosophie* 4 (1955), pp. 335-347.

LANFRANCONI, Aldo, *Krisis. Eine Lektüre der "Weltalter" -Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart, frommann-holzboog, 1992.

—«Die "Weltalter" lesen», *Dialektik 2* (1996), pp. 59-72.

LANCE, Helmut, *Schellings Zeitlehre in den Weltaltern*, Friburgo, 1955.

LEYTE, Arturo, *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal (Hipecu, núm. 36), 1998.

MARQUET, Jean-Franyois, *Liberté et existence. Étude sur laformation de la philosophie de Schelling*, París, Gallimard, 1973.

OESTERREICH, Peter L., Philosophie, *Mythos und Lebenswelt. Schellings universalhistorischer Weltalter-Idealismus und die Idee eines neuen Mythos*, Frankfurt, etc., Lang, 1984.

—«Schellings Weltalter und die ausstehende Vollendung des deutschen Idealismus», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985), pp. 70-85.

—«Geschichtsphilosophie und historische Kunst. Zum mythosnahen Sprachstil der "Weltalter" Schellings», *Dialektik* 2 (1996), pp. 89-104.

PEETZ, Siegbert, «Produktivitat versus Reflexivitat. Zu einem methodologischen Dilemma in Schellings "Weltaltern"», *Dialektik* 2 (1996), pp. 73-88.

PFEIFFER-BELLI, Wolfgang, «Schelling und seine "Weltalter"», *Philosophisches Jahrbuch* 58 (1948), pp. 65-68.

REINECKE, Volker, *Der Wiederholungsprozess und die mythologischen Tatsachen in Schellings Spätphilosophie. Eine religionswissenschaftliche Studie unter der Voraussetzung des Verhaltnisses der «Weltalter» zu der Abhandlung «Über die Gottheiten von Samothrake»*, Rheinfelden, Schauble, 1986.

RICHIR, Marc, «Préface. Sauvagerie et utopie métaphysique», en: F. W. J. Schelling, *Les ages du monde. Versions premieres, 1811-1813*, Bruselas, Ousia, 1988, pp. 5-34.

RICONDA, G., *Schelling storico della filosofía*, Milán, Mursia, 1990, pp. 196-220.

SCHRÖTER, Manfred, «Einleitung des Herausgebers», en: F. W. J. von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, Múnich, Beck, 1993 [1946], pp. XIII-LVIII.

STÜTTLER, Josef A., «Schellings Philosophie der Weltalter», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16 (1962), pp. 600-615.

TATASCIORE, Carlo, «Introduzione», en: F. W. J. Schellling, *Le età del mondo*, Nápoles, Guida, 1991, pp. 7-34.

TILLIETTE,, Xavier, *Schelling - Une philosophie en devenir*, París, Vrin, 1970, vol. I, pp. 581-638.

VERGAUWEN, G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Fribourg, Universitätsverlag, 1975, pp. 191-258.

WETZ, Franz J., *Friedrich W. J. Schelling zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1996, pp. 137-179.

WIELAND, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg, Winter, 1956.

ZAHN, Lothar, *Die Sprache ais Grenze der Philosophie - Eine Interpretation der Weltalter - Fragmente von F. W. J. Schelling*, Múnich, tesis doctoral mecanografiada, 1956.

NOTA A LA EDICIÓN

Los tres textos de Schelling que publicamos en este volumen proceden de los siguientes lugares. El de 1811 y el de 1813 se encuentran en: F. W. J. von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. M. Schroter, Múnich, Beck, 1993 [1946], pp. i-107 y 109-184, respectivamente. El de 1815 se encuentra en: F. W. J. von Schelling, *Sämmtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart y Augsburgo, Cotta, 1856-1861, vol. 1/8, pp. 195-344. En los márgenes de las páginas de este volumen figuran los números de la paginación original (el signo / indica dónde se pasa de una página a otra). Además, he numerado los párrafos de los diversos textos.

Las palabras que en los textos de Schelling figuran entre < > están tachadas en el original. En el caso de que esas palabras estén sustituidas por otras, he marcado la variación con el signo {) y he añadido la sustitución en una nota a pie de página. Por su parte, las palabras que figuran entre [] son añadidos míos.

Buena parte de la información que contienen las notas a pie de página la debo a la literatura secundaria y en especial a los anotadores de las dos ediciones francesas de *Las edades del mundo*, que son Pascal David y Bruno Vancamp.

En las notas, la palabra Schröter remite al volumen *Die Weltalter* que he mencionado arriba, y la palabra Peetz remite a: F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, ed. S. Peetz, Frankfurt, Klostermann, 1990. La sigla SW remite, como es costumbre, a las *Sämmtliche Werke*.

LAS EDADES DEL MUNDO
Versión de 1811

INTRODUCCIÓN

[1] Lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es presentido [*geahndet*]. 3

[2] Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho [*geweissagt*].

[3] La noción de ciencia que ha estado en vigor hasta ahora era que la ciencia es una mera serie y desarrollo de conceptos y pensamientos propios. La noción verdadera es que lo que se expone en la ciencia es el desarrollo de un ser vivo, real.

[4] Es un privilegio de nuestros tiempos haber vuelto a dar a la ciencia la esencia, y de hecho (como bien podemos afirmar) de una manera que no se puede volver a perder. No es demasiado duro que se juzgue que, de acuerdo con el espíritu dinámico que se ha despertado[1], todo filosofar que no tome del mismo su fuerza ya solo puede ser considerado un abuso vacío del noble don de hablar y pensar.

[5] Lo vivo de la ciencia suprema solo puede ser lo vivo primigenio [*das Urlebendige*], el ser al que no precede otro, el más antiguo de los seres.

[6] Esto vivo primigenio, ya que antes o fuera de él no hay nada que lo determine, solo puede desarro-

llarse (en la medida en que se desarrolla) libremente, a partir de un impulso y de una voluntad propios, puramente desde sí mismo, pero precisamente por ello no de una manera anómica, sino solo en conformidad con leyes. En él no hay arbitrariedad; es una naturaleza en el sentido más perfecto / de la palabra, 4
igual que el hombre es una naturaleza sin menoscabo de la libertad y precisamente debido a esta.

[7] Una vez que la ciencia ha llegado a la objetividad por cuanto respecta a la materia, parece una consecuencia natural que busque la objetividad por cuanto respecta a la forma.

[8] ¿Por qué ha sido o es esto imposible hasta ahora? ¿Por qué lo sabido de la ciencia suprema no puede ser narrado de la manera directa y sencilla con que se puede narrar el resto de lo *sabido*? ¿Qué retiene a la presentida edad de oro en que la verdad volverá a ser fábula y la fábula volverá a ser verdad?

[9] Al hombre hay que reconocerle un principio que esté fuera y por encima del mundo[2]; pues si en él no hubiera un principio anterior al comienzo de los tiempos, ¿cómo podría recorrer, solo entre las creaturas, el largo camino de los desarrollos, desde el presente hasta la noche más profunda del pasado?, ¿cómo podría ascender solo hasta el comienzo de los tiempos? Tomada de la fuente de las cosas e igual a ella, el alma humana tiene una co-ciencia de la Creación. En el alma reside la claridad suprema de todas las cosas; el alma no es sabiendo, sino que es la ciencia misma[3].

[10] Pero en el hombre el principio supramundano no es libre ni se encuentra en su limpidez

[*Lauterkeit*] inicial, sino que está vinculado a un principio menor[4]. Este otro principio mismo es un principio que ha llegado a ser, y en consecuencia es por naturaleza ignorante y oscuro; y además oscurece necesariamente al principio superior, al cual está vinculado. En este reposa el recuerdo de todas las cosas, de su estado originario, de su devenir, de su significado[5]. Pero esta imagen primigenia de las cosas duerme en el alma como una imagen oscurecida y olvidada, si bien no completamente borrada. Tal vez no volvería a despertar jamás si en esa imagen oscura no se encontrara el presentimiento y el anhelo del conocimiento. Pero como el principio inferior lo llama incesantemente a ennoblecerse, el principio superior se da cuenta de que el inferior no le ha sido dado para que se quede cautivado por él, sino para que tenga un otro en el que pueda contemplarse, exponerse y hacerse comprensible a sí mismo. Pues en el principio superior todo está sin distinción, / de 5
una vez, como uno; en el otro puede hacer distinguible lo que en él es uno, puede expresarlo, analizarlo. De ahí que los dos principios ansíen por igual la división [*Scheidung*]: aquel, para volver a su libertad originaria y hacerse patente a sí mismo; este, para poder ser acogido [6] por aquel y llegar a saber (aunque de un modo completamente diferente).

[11] Esta división, esta duplicación de nosotros mismos, este comercio secreto en que se encuentran dos seres, uno que pregunta y otro que responde, uno que sabe o que más bien es la ciencia misma y otro que no sabe pero que lucha por la claridad, este arte interior de la conversación (el auténtico secreto del filósofo) es aquello de lo que el arte exterior, que

por eso se llama *dialéctica*, solo es la copia y, allí donde se ha convertido en una mera forma, el reflejo y la sombra vacías.

[12] De acuerdo con su naturaleza, pues, todo lo sabido es narrado; pero lo sabido no es aquí algo que tuviéramos listo ante nosotros desde el comienzo, sino algo que ha de surgir desde lo interior. La luz de la ciencia ha de encenderse mediante la división y la liberación interiores antes de que pueda llegar a ser exterior. Lo que llamamos *ciencia* es de momento solo el esfuerzo por volver a llegar a ser conscientes, es más una aspiración a la ciencia que la ciencia misma; razón por la cual indiscutiblemente aquel gran hombre de la Antigüedad le dio el nombre *filosofía*[7]. Pues la opinión que se defiende cada cierto tiempo de poder transformar finalmente la filosofía en ciencia real mediante la dialéctica delata no poca estrechez, pues precisamente la existencia y la necesidad [*Nothwendigkeit*] de la dialéctica demuestra que la filosofía aún no es en absoluto ciencia real[8].

[131 En el fondo, el filosofo no se encuentra aquí en otro caso que el otro historiador[9]. Pues también este necesita, en primer lugar, mucho arte de separar (o crítica) para distinguir en las tradiciones conservadas lo falso de lo verdadero, lo equivocado de lo correcto. También precisa mucho de esa división en sí mismo, y aquí hay que incluir lo que se suele decir sobre que ha de intentar liberarse de los conceptos y peculiaridades / de su época, y muchas otras cosas más de las que sería demasiado prolijo hablar aquí. 6

[14] Todo, absolutamente todo, también lo exterior por naturaleza, tiene que haber llegado a sernos interior antes de que podamos exponerlo exterior u

objetivamente. Si en el historiador no despierta el tiempo antiguo cuya imagen quiere dibujarnos, nunca expondrá de una manera intuitiva, verdadera, viva. ¿Qué sería la historiografía [*Historie*] si no viniera en su ayuda un sentido interior? Pues lo que es en muchos que, ciertamente, saben la mayor parte de todo lo sucedido, pero no comprenden lo más mínimo de la auténtica historia [*Geschichte*], No solo los sucesos humanos, también la historia de la naturaleza tiene sus monumentos, y bien se puede decir que en su ancho camino de Creación no abandona ningún nivel sin dejar algo característico. En su mayor parte, estos monumentos de la naturaleza se encuentran abiertos ante nosotros, han sido investigados en muchos sentidos, en parte han sido descifrados realmente, y sin embargo no nos hablan, sino que siguen muertos mientras esa serie de acciones y producciones no haya llegado a serle interior al hombre: pues todo saber y comprender comienza por la interiorización.

[15] Ahora bien, algunos han opinado que es posible dejar de lado por completo aquello subordinado y suprimir en uno mismo toda dualidad, de tal manera que (por decirlo así) seamos solo interiormente y vivamos por completo en lo supramundano. ¿Quién puede negar sin más la posibilidad de semejante traslado del hombre a su principio supramundano y, por tanto, la posibilidad de una elevación de las fuerzas anímicas a la contemplación? Para su conservación, cada conjunto físico y moral precisa cada cierto tiempo de la reducción a su comienzo más interior. El hombre se rejuvenece una y otra vez y recupera la dicha mediante el sentimiento de uni-

dad de su esencia. En este toma continuamente fuerza fresca quien busca la ciencia; no solo el poeta, también el filósofo tiene sus arrebatos. Los necesita para, mediante el sentimiento de la realidad indescriptible de esas nociones superiores, protegerse de los forzados conceptos de una dialéctica vacía y carente de entusiasmo. Pero otra cosa es exigir la continuidad de este estado de contemplación, lo cual va contra la naturaleza y destinación de la / vida de 7
ahora. Pues sea cual fuere el modo como consideremos su relación con la vida anterior, lo que contará será siempre que lo que en esta estaba junto de una manera indivisible sea desplegado y en parte separado en ella. No vivimos en la contemplación; nuestro saber es fragmento [*Stückwerk*], es decir, ha de ser generado fragmentariamente[10], según divisiones y gradaciones, lo cual no puede suceder sin nada de reflexión [*Reflexion*].

[16] De ahí que tampoco se alcance el fin en la mera contemplación. Pues en la contemplación en sí y para sí no hay entendimiento [*Verstand*], En el mundo exterior cada cual ve más o menos lo mismo, y sin embargo no todos pueden expresarlo. Para alcanzar su acabado, cada cosa atraviesa ciertos momentos: una serie de procesos sucesivos en que el posterior siempre se encaja en el anterior la conduce a su madurez: este transcurso en la planta, por ejemplo, lo ve el campesino igual que el investigador, pero propiamente no lo conoce, pues no sabe mantener separados los momentos, no sabe considerarlos en su contraposición recíproca. Del mismo modo, el hombre puede recorrer en sí mismo y, por decirlo así, experimentar inmediatamente (dicho con exacti-

tud: tiene que experimentar en sí mismo) esa serie de procesos mediante la cual a partir de la sencillez suprema de la esencia acaba generándose la multiplicidad infinita. Pero todo experimentar, sentir, contemplar, es en sí y para sí mudo y necesita de un órgano mediador para llegar a expresarse. Si quien contempla carece de este órgano o lo rechaza deliberadamente para hablar de una manera inmediata a partir de la contemplación, pierde la medida que necesita, es uno con el objeto y para los demás es como el objeto mismo; precisamente por ello no es dueño de sus pensamientos y no tiene seguridad alguna en la vana lucha por expresar empero lo inexpresable; cuando da con algo, no está seguro de ello, no puede ponerlo firmemente ante sí y volver a verlo en el entendimiento como en un espejo.

[17] Por tanto, no hay que abandonar a ningún precio aquel principio exterior; pues para que algo pueda alcanzar la exposición suprema primero hay que llevarlo a la reflexión real. Por aquí va, pues, la 8
frontera / entre teosofía y filosofía, que quien ame la ciencia intentará mantener en su pureza. La primera aventaja a la última en profundidad, plenitud y viveza del contenido tanto como el objeto real aventaja a su imagen, la naturaleza a su exposición; y además esta diversidad llega hasta la incomparabilidad cuando se toma como término de comparación una filosofía muerta, que busca la esencia en formas y conceptos. De ahí la preferencia de los ánimos interiores por ella, lo cual es tan fácilmente explicable como la preferencia por la naturaleza en contraposición al arte. Pues los sistemas teosóficos tienen una ventaja sobre todos los sistemas vigentes hasta ahora: que

en ellos hay al menos una naturaleza, si bien una que no es dueña de sí misma, mientras que en los otros no hay nada más que innaturaleza y arte vano. Pero igual que la naturaleza no es inalcanzable para el arte bien entendido, tampoco la plenitud y profundidad de la vida es inalcanzable para la ciencia bien entendida; solo que la ciencia llega allí de una manera más paulatina y mediata, a través de un progreso gradual, por lo que quien sabe siempre es diferente de su objeto, el cual permanece separado de él y se convierte en objeto de una contemplación juiciosa [*besonnen*], que disfruta serenamente[11].

[18] Así pues, toda ciencia ha de pasar por la dialéctica. Pero, ¿no llegará nunca el punto en que la ciencia será libre y viva, igual que en el historiador la imagen de los tiempos al exponer la cual ya no se acuerda de sus investigaciones? ¿No podrá nunca el recuerdo del comienzo primigenio de las cosas volver a ser tan vivo como para que la ciencia, que de acuerdo con la cosa y con el significado de la palabra es historia[12], también pueda serlo de acuerdo con la forma exterior y el filósofo (igual al divino Platón, que es dialéctico a través de toda la serie de sus obras, pero en la cumbre y en el punto último de transfiguración de todas se vuelve histórico)[13] sea capaz de volver a la simplicidad de la historia?

[19] Parece que se ha reservado a nuestra época abrir para siempre el camino a esta objetividad de la ciencia. Mientras esta se limite a lo interior, le faltará el medio natural de la exposición exterior. Ahora, tras largos extravíos, la ciencia ha recuperado el recuerdo de la naturaleza y de la antigua unidad con ella. Pero eso no es todo. / Apenas se habían dado

los primeros pasos para volver a unificar la filosofía con la naturaleza, cuando hubo que reconocer la avanzada edad de lo físico y cómo esto, lejos de ser lo último, más bien es lo primero por lo que comienza todo desarrollo de la vida (incluida la divina). Desde entonces, la ciencia ya no comienza por la vasta lejanía de pensamientos abstractos para descender desde ellos a lo natural; sino que, al revés, comenzando por la existencia sin consciencia de lo eterno lo eleva a su transfiguración suprema en una consciencia divina. Los pensamientos más suprasensibles obtienen ahora fuerza física y vida, y a la inversa la naturaleza se vuelve cada vez más la impronta visible de los conceptos supremos. Un poco más de tiempo y cesará el desprecio con que ya solo los ignorantes tratan todo lo físico, y entonces volverá a ser verdad la frase: «La piedra que rechazaron los arquitectos se ha convertido en la piedra angular»[14]. Entonces, la popularidad que tan a menudo se busca en vano resultará por sí misma. Entonces ya no habrá diferencia alguna entre el mundo del pensamiento y el mundo de la realidad. Habrá un solo mundo, y la paz de la edad de oro se anunciará primero en la conexión armoniosa de todas las ciencias. 9

[20] Dadas estas perspectivas, que el presente escrito intentará justificar de más de una manera, bien puede aventurarse una tentativa meditada a menudo que contiene algunos preparativos para aquella futura exposición objetiva de la ciencia. Tal vez llegue aún quien cante el mayor poema heroico, abarcando en el espíritu (tal como es célebre de los videntes de la Antigüedad) lo que fue, lo que es y lo que será[15].

Pero aún no ha llegado ese tiempo. No hemos de malinterpretar nuestro tiempo. Proclamadores de ese tiempo, no vamos a tomar su fruto antes de que esté maduro, ni vamos a malinterpretar el nuestro. Este aún es un tiempo de lucha. Aún no se ha alcanzado la meta de la investigación; la ciencia aún ha de ser portada y acompañada por la dialéctica, igual que el habla por el ritmo. No podemos ser narradores, solo investigadores, ponderando los pros y los contras de cada opinión hasta que la correcta quede establecida, indudable, enraizada para siempre.

LIBRO PRIMERO:
EL PASADO

[1] ¡Cuán adorable es el sonido de las narraciones de la santa edad temprana del mundo, cuando todo estaba aún reunido en la casa del padre, hasta que los hijos empiezan a marcharse cada uno de acuerdo con su negocio, y finalmente se levanta el rumor de los linajes y de los pueblos! 10

[2] Pero aquí no hablamos de estos; nos hemos propuesto describir la historia de los desarrollos del ser primigenio [*Urwesen*], y en concreto comenzando por su primera situación, que aún no ha sido estudiada, por el tiempo premundano[1].

[3] Ninguna leyenda resuena desde aquel tiempo, pues es el tiempo del silencio y de la quietud. Solo en discursos divinos revelados resplandecen algunos rayos que rasgan estas tinieblas antiquísimas.

[4] Pero ante todo en nosotros mismos hemos de evocar el pasado para encontrar de qué ha partido todo y qué constituyó el comienzo. Pues cuanto más humanamente tomamos todo, tanto más podemos tener la esperanza de aproximarnos a la historia real[2].

[5] Pero incluso que aceptemos un pasado en un sentido tan elevado parece en muchos aspectos estar necesitado de una justificación.

[6] Si (como han opinado algunos «sabios») el mundo fuera una cadena de / causas y efectos que se 11
extiende en infinito hacia atrás y hacia adelante, propiamente no habría ni un pasado ni un futuro. Pero este pensamiento absurdo debería haber desaparecido al mismo tiempo que el sistema mecanicista, al que pertenece.

[7] ¡Qué pocos conocen un auténtico pasado! Sin un presente poderoso, surgido mediante la división de sí mismo, no hay pasado. El hombre que no es capaz de contraponerse[3] a su pasado no tiene pasado, o más bien nunca sale de él, vive continuamente en él. Igualmente quienes desean que vuelva el pasado, los cuales no quieren seguir adelante mientras todo avanza, y mediante el elogio impotente de los tiempos pasados y el rechazo sin fuerza del presente demuestran que no son capaces de hacer nada en este.

[8] La mayor parte parece no saber de otro pasado que el que en cada instante que pasa se engrandece precisamente debido a este, y que es patente que aún no ha pasado, es decir, que aún no está separado del presente.

[9] {Pero}[4] aunque se confirmara en todos los sentidos la vieja frase de que en el mundo no sucede nada nuevo[5]; aunque la respuesta correcta a la pregunta «¿Qué es lo que ha sucedido?» siguiera siendo: «Lo mismo que sucederá después», y la respuesta correcta a la pregunta «¿Qué es lo que sucederá?» siguiera siendo: «Lo mismo que ha sucedido antes»,

de aquí solo se seguiría que el mundo no tiene en sí ni pasado ni futuro; que todo lo que ha sucedido en él desde el comienzo y lo que sucederá hasta el final pertenece a un único gran tiempo; que el auténtico pasado, el pasado sin más, es el premundano; que el auténtico futuro, el futuro sin más, es el futuro postmundano; y de este modo se nos desplegaría un sistema de los tiempos, del cual el sistema del tiempo humano solo sería una copia, una repetición en un círculo más estrecho[6].

[10] Todo lo que nos rodea remite a un pasado increíblemente lejano. A la Tierra misma y a una gran 12
cantidad de sus formaciones hay / que atribuirle una edad indeterminablemente mayor que al género de las plantas y de los animales, y a su vez hay que atribuir a este una edad mayor que al género del humano. Vemos una serie de tiempos, cada uno de los cuales siguió a otro y lo ocultó; en ningún lugar se muestra algo originario, hay que quitar una gran cantidad de capas colocadas poco a poco, el trabajo de milenios, para llegar finalmente al fondo.

[11] Si el mundo que tenemos ante nosotros ha llegado finalmente a ser el que es pasando por numerosos tiempos intermedios, ¿cómo podríamos conocer lo presente sin la ciencia de lo pasado? Ya las peculiaridades de una individualidad humana destacada nos resultan a menudo inconcebibles hasta que conocemos las circunstancias particulares en las cuales llegó a ser y se formó. ¿Y acaso es fácil investigar la naturaleza? Una alta obra de la Antigüedad se encuentra ante nosotros como un todo incomprensible hasta que hayamos averiguado de qué tipo es su crecimiento y su surgimiento paulatino. ¡Cuán-

to más ha de suceder esto en el caso de un individuo compuesto de una manera tan diversa como es la Tierra! ¡Qué enredos y entrecruzamientos más diferentes han de tener lugar aquí! También lo más pequeño, hasta el grano de arena, ha de portar en sí determinaciones que son imposibles de conocer si no se ha recorrido todo el curso de la naturaleza creadora hasta llegar a él. Todo es solo obra del tiempo, y solo mediante el tiempo obtiene cada cosa su peculiaridad y su significado.

[12] Pero si la base de todo conocimiento es la ciencia o la derivación a partir del pasado, ¿dónde hay aquí una parada? Pues también habiendo llegado a lo visible último, el espíritu sigue encontrando una presuposición que no está fundamentada por sí misma y que lo remite a un tiempo en el que no había otra cosa que el ser [*Wesen*] único e inescrutable / que contenía todo devorado en sí mismo y desde 13
cuya profundidad se formó todo. Si se considera correctamente este ser en el espíritu, se descubren también en él nuevos abismos; y el hombre comprende, no sin una especie de horror similar a aquel con que se entera de que su apacible morada está construida sobre el hogar de un fuego antiquísimo, que también en el ser primigenio hubo que poner algo como pasado antes de que fuera posible el tiempo presente, que esto pasado sigue estando oculto en el fondo y que el mismo principio que en su inoperatividad nos porta y sostiene, en su operatividad nos consumiría y aniquilaría[7].

[13] He osado poner por escrito los pensamientos que sobre lo orgánico del tiempo y de las tres grandes dimensiones del mismo que distinguimos como

pasado, presente y futuro se me han formado mediante una consideración repetida a menudo; pero lo he hecho no en una forma estrictamente científica, sino solo en una forma fácilmente comunicable para que parezcan reconocer la imperfección de su formación, pues la presión de los tiempos no me ha permitido darles (aunque los he llevado conmigo durante mucho tiempo) una formación hacia todos los lados[8].

[14] ¡Cuántas formas diferentes tiene el aspecto del tiempo! Comparado en el concepto con lo eternamente verdadero, está tan vacío que parece disculpable considerarlo un mecanismo de nuestros pensamientos que acabaría tan pronto como dejáramos de contar horas y días. Ora un ser imperceptible y espectral que camina con pasos tan ligeros que quisiéramos decir con el oriental: «Descansa sin dejar de volar y vuela sin dejar de descansar»; ora entrando con pasos bajo los cuales tiembla la tierra y se derrumban pueblos.

[15] Pero aunque no se hubiera apresurado el tiempo para estas investigaciones abstractas, ya hace tiempo que podría ser meritorio separar exactamente en el tiempo forma y realidad, apariencia y esencia. En el estado presente de la ciencia exigimos con razón / ver todo en seguida en la vida y en la acción, y ya no tratamos los grandes objetos individualmente ni separados en capítulos. Presentimos un organismo que está oculto en las profundidades del tiempo y que va hasta lo más ínfimo[9]. Estamos convencidos (¿o quién no lo está?) de que a cada gran acontecimiento, a cada acto lleno de consecuencias le está determinado su día, su hora, incluso su instante, y

14

de que no pasa a la luz del día un segundo antes de que lo quiera la fuerza que detiene y modera los tiempos. Aunque fuera demasiado osado pretender examinar ya {ahora} los abismos de los tiempos, sí que ha llegado el instante de desarrollar el gran sistema de los tiempos en su alcance más amplio.

[16] Pero antes de que nos adentremos en el largo y oscuro camino de los tiempos desde el comienzo, permítasenos expresar con pocas palabras lo [supremo] que está por encima de todo tiempo y que quiere manifestarse en todo desarrollo.

[17] Todas las enseñanzas superiores y mejores coinciden en que el ser es un estado más profundo de la esencia, y en que su estado primero e incondicionado está por encima de todo ser. En cada uno de nosotros se encuentra el sentimiento de que la necesidad [*Nothwendigkeit*] sigue al ser como su hado. Todo ser aspira a su revelación y por tanto a su desarrollo; todo lo ente tiene en sí el aguijón del progresar, del extenderse, en él está encerrada una infinitud a la que quisiera dar expresión; pues cada ente no reclama simplemente ser interior, sino también volver a ser lo que es, ser exterior. Solo por encima del ser reside la libertad verdadera, la libertad eterna. La libertad es el concepto afirmativo de la eternidad o de lo que está por encima de todo tiempo.

[18] A la mayoría, como nunca ha sentido esa libertad suprema, le parece que lo supremo es ser un ente o sujeto; de ahí que pregunten: ¿Qué se puede pensar por encima del ser?, y se contestan a sí mismos: «La nada» o algo parecido.

[19] / En efecto, es una nada, pero como la libertad (límpida)[10] es una nada; como la voluntad que nada quiere, que no desea cosa alguna, para la que todas las cosas son iguales y que en consecuencia no es movida por ninguna. Esa voluntad es nada y es todo. Es nada en la medida en que ni desea llegar a ser operante ni anhela alguna realidad. Es todo porque solo de ella, en tanto que libertad eterna, procede toda la fuerza, porque tiene todas las cosas por debajo de sí, porque las domina todas y no es dominada por ninguna.

[20] El significado de la negación es en general muy diverso según se refiera a lo interior o a lo exterior. Pues la negación suprema en el sentido último ha de ser uno con la afirmación suprema en el sentido primero. ILO que tiene todo en sí, precisamente por ello no puede tenerlo al mismo tiempo exteriormente[11]. Cada cosa tiene propiedades que permiten conocerla y comprenderla; y cuantas más propiedades tiene tanto más comprensible es. Lo más grande es redondo, carece de propiedades. En lo sublime, el gusto (es decir, el don de distinguir) no encuentra nada que degustar, igual que en el agua que está tomada de la fuente. Rey, dice un antiguo[12], es quien no tiene esperanzas ni teme a nada. Así, en la inspirada obra de un escritor alemán antiguo[13] se llama con gran profundidad «pobre» a aquella voluntad que {, como tiene todo en sí, no tiene fuera de sí nada que pueda querer}.[14]

[21] Así, la eternidad es (precisamente porque {no es nada ente y} hacia fuera es la más pura carencia de operatividad) en sí misma la esencialidad suprema.

[22] ¿Cómo empezaremos a describir esta limpidez?[15] Preguntemos simplemente qué precede en el hombre a todo ser real, a todo ser condicionado; pues lo que en el hombre es lo supremo es en Dios, es en todas las cosas la esencia, la eternidad propiamente dicha. Mirad un niño, cómo es en sí mismo sin distinción, y reconoceréis en él una imagen de la divinidad más pura[16]. Hemos expresado en otro lugar[17] lo supremo como la unidad verdadera y absoluta de sujeto y / objeto, ya que no es ninguno de los 16
dos, pero sí la fuerza para ambos. Es la pura alegría en sí misma, que no se conoce a sí misma, el sereno deleite que está repleto de sí mismo y no piensa en nada, la interioridad tranquila que disfruta de su no ser. Su esencia no es nada más que benevolencia, amor y sencillez. En el hombre, es la humanidad verdadera; en Dios, la divinidad. De ahí que {hayamos osado}[18] poner aquella sencillez de la esencia por encima de Dios, igual que algunos escritores del pasado hablaron de una supra-divinidad[19], mientras que los escritores de nuestros días han intentado en un celo trastornado darle la vuelta a este orden. Esa sencillez no es Dios, sino el resplandor de la luz inaccesible en que Dios reside[20], la agudeza consumidora de la pureza, a la que el hombre solo puede aproximarse con igual limpidez de la esencia. Pues debido a que consume en sí todo ser como en un fuego, no ha de poder aproximarse a ella quien aún esté capturado en el ser.

[23] De ahí la pregunta tan general: «¿Cómo conocemos esta limpidez?». La única respuesta es: «Llega a ser en ti mismo una limpidez igual, siéntela y conócela en ti como lo supremo, e inmediatamente

la conocerás como lo absolutamente supremo». Pues, ¿cómo ha de llegar la sencillez suprema a ser algo para quien en sí mismo está dividido y es múltiple?

[24] Por supuesto, en relación con el hombre toda ciencia es recuerdo: pero no en relación con la eternidad, que nunca puede llegar a ser pasado. Solo el hombre necesita de la liberación para que su esencia vuelva a ser lo que es en sí misma, una mirada de la divinidad más límpida, en la que no se distingue un sujeto o un objeto, igual que tampoco en la divinidad misma. De ahí que precisamente el conocimiento de lo supremo sea el único de su tipo por cuanto concierne a la inmediatez y a la interioridad.

[25] ¿Qué movió a esta bienaventuranza a abandonar su limpidez y salir al ser? Esta es la expresión habitual de la pregunta sobre la relación de la eternidad con el ser, de lo infinito con lo finito. Pero ya se ha observado a menudo / que es imposible que esta 17
limpidez salga fuera de sí misma, que es imposible que aparte algo de sí, que lo expulse o simplemente que opere hacia fuera. Eternamente solo puede permanecer en sí misma: en tal interioridad solo se pueden pensar movimientos interiores; ni siquiera se puede decir que *en* ella suceda algo; pues esa limpidez es por completo una con su actuación, es su actuación misma.

[26] Tomemos también aquí todo de una manera humana; tal vez consigamos conocer más intuitivamente esa relación, que es difícil de captar en la abstracción de los conceptos. ¿Quién podría describir con exactitud los movimientos de una naturaleza en sus comienzos primigenios?, ¿quién podría desvelar

este lugar secreto del nacimiento de un ser? Sin embargo, se puede saber que en el estado de interioridad primera cada naturaleza no es nada más que una meditación [*Sinnen*] tranquila sobre sí misma, una meditación que (como esa naturaleza no es capaz de separarla de sí misma) no puede ser consciente de sí misma; un ir-a-sí-mismo, un buscarse-a-sí-mismo y encontrarse-a-sí-mismo que cuanto más interior tanto más delicioso resulta, y que genera el *deseo* de tenerse y conocerse exteriormente, el cual deseo acoge[21] entonces a la voluntad que es el comienzo para la existencia.

[27] Esta voluntad es solo acogida, pero no generada, pues en el ser límpido no hay una fuerza {generadora,} que opere hacia fuera. Así pues, aquella otra voluntad (que es la voluntad de existencia) *se genera a sí misma*, y por ello hay que llamarla la voluntad eterna. Pues aquí no hay que pensar en un devenir o comenzar a partir de lo precedente; pues antes de la otra voluntad la eternidad era como una nada; era lo que era tu yo antes de que se encontrara y sintiera a sí mismo; la eternidad era, pero era como si no fuera, y por ello no podía preceder activamente a nada ni ser el comienzo de algo. Todo comienzo parte de la otra voluntad, que (como la primera no puede precederle realmente) ha de ser en su manera precisamente tan absoluta como la voluntad que nada quiere.

[28] / Se acepta generalmente que el tiempo es lo 18
contrario de la eternidad, aunque a la vez guarda una relación necesaria con ella. No podemos representarnos esta relación como si la eternidad cesara en el tiempo y fuera puesta por este como pasado.

Pues la eternidad es eternamente eternidad; y todo pasado pertenece ya al tiempo. Cuando entregamos una semilla a la tierra, esta semilla es la obra de otro tiempo, por lo que es independiente del tiempo de la planta futura y bien podría ser considerada en relación a esta como eterna: pero apenas operan en ella las fuerzas de la tierra y del agua, la semilla interviene en el tiempo de la planta en devenir, pero no subsistiendo en ella, sino dejando de ser semilla y siendo puesta como pasado. Prueba suficiente de que ya contenía el tiempo como posibilidad.

[29] Pero tampoco se puede pensar que la eternidad es lo que pone inmediatamente el tiempo: pues ni se puede comprender cómo ha de llegar a ser operante ni cómo, siendo lo absolutamente igual a sí mismo, ha de producir lo que es desigual a ella.

[30] Lo que primero pone el tiempo solo puede ser un principio diferente de la eternidad en tanto que tal, un principio que le está contrapuesto activamente. Y sin embargo este principio no puede ser separado absolutamente de la eternidad; debido a la misma oposición, ha de volver a ser uno con ella de otra manera.

[31] Si esa segunda voluntad que se genera a sí misma en la limpidez de la esencia es la voluntad de existir, y si con el ser se manifiesta y desarrolla la aspiración, esta otra voluntad es lo que primero pone la posibilidad de un tiempo; pues aún no estamos hablando de la realidad[22].

[32] Pero esta otra voluntad es *en* la eternidad, y ya por ello es una voluntad eterna por su naturaleza.

Podríamos decir que es igual a la eternidad por cuanto respecta a la *existencia*.

[33] Pero es diferente de ella y está contrapuesta a ella por la naturaleza completamente distinta, simplemente porque aquella es la voluntad que nada quiere, mientras que esta es la voluntad determinada que quiere algo. Si en sí misma la eternidad no es otra cosa que el brote y / la afirmación infinitas de sí misma, esa otra voluntad ha de ser en relación a ella 19
de naturaleza limitadora, contractiva, negadora.

[34] Así pues, conocemos dos voluntades igualmente eternas que son diferentes (e incluso contrapuestas) por cuanto respecta a la naturaleza, pero que en relación a la existencia conforman un solo ser.

[35]Todos están de acuerdo en que la divinidad es un ser de todos los seres [*ein Wesen aller Wesen*], el amor más puro, fluidez y comunicabilidad infinitas. Pero al mismo tiempo afirman que la divinidad en tanto que tal existe. Pero el amor no llega por sí mismo al *ser*. Existencia es peculiaridad, separación, mientras que el amor es la nada de la peculiaridad, no busca lo suyo y por tanto no puede ser existente por sí mismo. Además, un ser de todos los seres no tiene nada que lo porte; y como no es personal en sí, el ser particular y personal al que llamamos Dios ha de hacerle primero un fundamento [*Grund*], Solo el algo es el portador de la nada, la cual no puede ser por sí misma. Aunque aceptáramos un Dios personal como algo que se entiende por sí mismo, este no podría subsistir por mero amor, como tampoco puede ningún otro ser personal (por ejemplo, el hombre). Pues el amor, que por su naturaleza se extiende infi-

nitamente, se desharía y se perdería a sí mismo sin una fuerza que lo mantenga unido y le dé consistencia. Pero igual que el amor no podría existir sin una fuerza que le opusiera resistencia, tampoco esta sin el amor. Si la fuerza de la peculiaridad estuviera sola o tuviera la supremacía, habría o solo la nada o solo lo que eternamente se cierra y está cerrado, en lo cual no podría vivir nada, y de este modo se perdería el concepto de un ser de todos los seres y la creatura quedaría excluida. Pues frente a la creatura esa fuerza de la mismidad en Dios sería un fuego que la aniquila y consume, ira eterna que no toleraría nada si el amor no se le opusiera, contracción mortal como la que produciría el frío en nuestro mundo de planetas si se le quitara el Sol.

[36] Sin embargo, en el desarrollo presente vemos que nada más empezar esta segunda voluntad (a la que también podríamos llamar la voluntad propia de la divinidad) está subordinada a la primera, al menos por cuanto respecta al concepto. / El amor aparece como el ser verdadero; aunque no es ente por sí mismo, en contraposición a la otra fuerza es lo único auténticamente ente, mientras que esta se comporta solo como fundamento de su existencia, como lo que ni es sí mismo ni es por sí mismo, sino que solo es para que el amor pueda ser como el ser verdadero; así pues, la otra fuerza se comporta como algo relativamente no ente. 20

[37] Esta relación de la otra voluntad, de acuerdo con la cual esta se comporta con la esencia como lo no-ente, ha confundido a los observadores de diversas maneras. A unos, haciéndoles creer que esta fuerza que se comporta como no-ente es también en

sí misma no-ente, una nada. De ahí que los idealistas suelan tratarla simplemente como una fuerza que no existe de ninguna manera. Pero ya el divino Platón ha mostrado con la mayor generalidad cuán necesario es lo no-ente y cómo sin este conocimiento la certeza no sería distinguible de la duda, ni la verdad del error[23]. Aquí, donde este principio ha sido expuesto en su relación viva con el principio superior, bastará con recordar lo siguiente.

[38] En tanto que tal, el ser jamás puede ser lo ente; pero no hay un mero ser, una objetividad pura y vacía en la que no hubiera nada subjetivo. Lo no-ente no es carencia absoluta de esencia, es solo la esencia contrapuesta a la esencia auténtica, pero por ello no menos positiva a su manera; si aquella es la unidad, es la oposición, y en concreto la oposición por excelencia o en sí. Ya por ello es una fuerza eterna; sería más correcto decir que es la fuerza eterna sin más, la fortaleza de Dios, mediante la cual Él Mismo es ante todo lo demás como Él Mismo, el único, separado de todo, el que ha de ser para que lo otro pueda ser. Sin este principio operante, el concepto de la unicidad de Dios sería un concepto vacío, negador. Aunque Dios haya querido que este principio esté sometido a la esencia en tanto que la divinidad auténtica en él, por ello no es menos vivo en sí mismo. Dios, el que auténticamente es, está por encima de su ser; el cielo es su trono y la Tierra es su escañuelo[24]; pero también / lo que en relación a su esencia suprema no es ente está tan lleno de fuerza que irrumpe en una vida propia. Así, en la visión del profeta (tal como la ha expuesto Rafael) el Eterno no aparece portado por la nada, sino por figuras anima- 21

les vivas. Con no menor grandeza ha formado el artista helénico lo extremo de los destinos humanos (la muerte de los hijos de Niobe) a los pies del trono en que reposa su Zeus olímpico, y hasta el escañuelo del dios está adornado por la representación vigorosa de las luchas amazónicas[25].

[39] Este concepto ha capturado de otra manera a otros, para cuyo sentimiento ciego la fuerza de la existencia parece ser lo supremo, lo divino mismo. Estos tienen, ciertamente, una sensación de lo eterno o de Dios, pero no han sentido la tierna divinidad que en Dios mismo está por encima de Dios. La fuerza de la existencia, como descansa en la oscuridad o en su oposición activa a la esencia y a lo que está emparentado con ella, parece inexpresable e incognoscible o, como dijo un autor antiguo en otro sentido, cognoscible solo a quien no conoce[26]. De ahí que precisamente quienes atribuyen a esta fuerza la relevancia mayor o incluso exclusiva hayan llegado a opinar que el saber consiste en no-saber, que todo saber que sabe disuelve el ser y lo aniquila[27].

[40] Pero al margen de que en esta noción la fuerza del ser ha sido sobrevalorada (como lo único a conocer), tampoco es correcta la consecuencia de que por ello todo saber sea por su naturaleza un no-saber. Pues el ser es inasible en la medida en que es no-ente; pero es comprensible y cognoscible en la medida en que, en tanto que no-ente, es sin embargo un ente. Pues lo ente y lo no-ente en él no son dos seres, sino un solo ser considerado desde diferentes lados. Aquello mediante lo cual es no-ente es lo mismo mediante lo cual es ente. Pues no es no-ente debido a una carencia de luz o de esencia, sino en tanto

que cierre activo, esfuerzo activo por volver a la profundidad y a la ocultación, en tanto que fuerza operante que en su manera es igualmente una voluntad y por tanto necesariamente algo ente y en esa medida cognoscible.

[41] / Ahora comienza una nueva época de la consideración. 22

[42] En la voluntad que nada quiere no había distinción alguna, ni sujeto ni objeto, sino sencillez suprema. Pero la voluntad contractiva que es la voluntad de existir distingue ambos en ella. Pues en la voluntad que nada quiere esta voluntad no se genera de otra manera que como se genera una voluntad en el ánimo del hombre, y en esta medida está rodeada y mantenida por ella, de tal modo que aun siendo una voluntad propia y diferente de ella no puede ser separada de ella en relación al acto. Pero igual que la voluntad del ánimo encadena y liga al ánimo, la voluntad propia o contractiva apresa también al amor; pues solo de este, que en sí mismo es inoperante, procede toda fuerza, y sin él la voluntad no podría ser creativa y operante. Así que la voluntad no quiere dejar al amor y se hace a sí misma objeto o agente del mismo, mientras que hace del amor sujeto, interior, latente de ella misma, y de este modo pone como ente al amor, que antes no era ente. En la contracción esto se invierte en la medida en que aquí el principio afirmativo llega a ser algo objetivo en relación a la fuerza contractiva primigenia, pero no operante ni libremente fluyente, sino paciente, encerrado, latente.

[43] El medio o el vínculo entre sujeto y objeto es precisamente la voluntad contractiva misma, en la

medida en que hacia arriba se convierte en objeto y aferra al amor haciendo que llegue a ser ente, y hacia abajo se convierte en sujeto y con la fuerza ganada de arriba contrae la esencia en el ser.

[44] Así pues, a partir de ahora ya no tenemos que considerar dos voluntades, sino una sola voluntad en la que ambas se han fundido y a la que llamaré la *primera voluntad operante* o, de acuerdo con su totalidad, simplemente lo primero real.

[45] Los hombres están acostumbrados a considerar el ser como algo carente por completo de voluntad, como una especie de añadido a la esencia. Pero si prestaran atención a la existencia interior, encontrarían lo contrario y, por ejemplo, observarían que sin la participación de su propio yo las mejores predisposiciones que pueda haber en ellos no pueden llegar a la realidad. Pues las propiedades que les resultan cómodas y / especialmente ventajosas saben muy bien encumbrarlas y ponerlas a la luz mediante 23
un cultivo cuidadoso; lo mismo sucede cuando un fin bueno o malo exige renunciar a aspectos completos de su existencia y, si no aniquilarlos, al menos llevarlos a la latencia. Un ser que no se ocupa de sí mismo es como si no fuera. Quererse a sí mismo, ocuparse de sí mismo, recogerse en sí mismo, ponerse a sí mismo en su totalidad, es una sola cosa, es la única existencia activa, la única existencia verdadera.

[46] Hemos llegado ahora al punto en el que comienza todo el desarrollo y por tanto nuestra auténtica tarea.

[47] Pero sigue estando oscuro cómo la fuerza contractiva puede convertirse en el punto central de la existencia, en lo dominante y por tanto en lo existente, ya que hemos declarado expresamente que en relación a la esencia o a lo propiamente ente solo puede comportarse como algo subordinado, no-ente.

[48] Como explicación digo lo siguiente. Primero, hemos declarado a la fuerza contractiva no lo no-ente por excelencia, sino algo también ente en sí mismo. Además, declaramos lo existente no a la voluntad propia en tanto que tal, sino al todo que surge de que la voluntad ponga la esencia desde un lado como lo ente y desde el otro lado como el ser. Asimismo, no hemos declarado a la voluntad encerrante lo existente por excelencia, sino solo lo primero existente. No sabemos si esta voluntad, en tanto que vínculo entre sujeto y objeto, llegará a ser alguna vez algo relativamente no-ente. Pero que el amor sea en último término lo único que existe y que se revela mediante el desarrollo no implica que la fuerza primigenia contrapuesta al mismo no dominara en otro tiempo y contuviera al amor igual que ahora parece subordinada al amor.

[49] Todo desenvolvimiento presupone un envolvimiento[28]. ¿Por qué progresa todo desde lo pequeño a lo grande si, en el caso de que se tratara simplemente de progresar, bien podría ser al revés? En la atracción se encuentra el comienzo. Todo ser es con- 24
tracción, / y la fuerza contractiva fundamental es la auténtica fuerza original y radical de la naturaleza.

[50] Oscuridad y cierre son el carácter del tiempo primigenio. Toda vida llega a ser y se forma durante la noche; por eso los antiguos llamaron a esta la ma-

dre fecunda de las cosas, y junto al caos la consideraron el más antiguo de los seres[29]. Cuanto más retrocedemos en el pasado, tanto más encontramos una paz sin movimiento, la indistinción y la coexistencia indiferente de las mismas fuerzas que poco a poco se encienden para una lucha cada vez más salvaje. Así sucede en las montañas del mundo más antiguo, que con una indiferencia eternamente muda parecen mirar con superioridad a la vida que se mueve a sus pies; así sucede también en las formaciones más antiguas del espíritu humano. El mismo carácter de cierre se nos presenta en la muda seriedad del egipcio, en los gigantescos monumentos de la India, que no parecen construidos para un tiempo determinado, sino para la eternidad, e incluso en la silenciosa grandeza, en la sublime paz[30] de las obras más antiguas del arte helénico, las cuales surgieron justo antes de que estallara la disputa y parecen el último florecimiento de la fuerza de aquella edad del mundo más tranquila.

[51] ¿No habrá sido similar el estado primigenio del ser cuyos desarrollos creemos ver en la polimorfa vida del mundo?, y ¿no tendremos precisamente por ello el derecho a creer en un pasado en un sentido mucho más elevado que el habitual? Todas las doctrinas de los tiempos más antiguos coinciden en describir el estado que precedió al actual como el de un cierre infinito, de un silencio y ocultamiento inescrutables. Todo desarrollo presupone ya una existencia, pero ¿no es el carácter del ser puro tomado por sí mismo justamente el de una vida muda, cerrada en sí misma y que no se da a conocer?

[52] Enunciemos aquí en seguida la ley que, ciertamente, ya habíamos conocido, pero que en la presente exposición se confirmará mediante una gran cantidad de casos recurrentes. Las mismas fuerzas cuya coexistencia y cooperación conforma la vida 25
interior / son las que, apareciendo sucesivamente, se presentan como los principios de la vida que se desarrolla exteriormente y de sus períodos sucesivos. Los mismos niveles que podemos considerar en la simultaneidad como potencias del ser aparecen en la sucesión como los períodos del devenir y del desarrollo. Así, se suele decir que la primera época de la vida de la Tierra fue la magnética, de la que pasó a la eléctrica, sin negar que durante aquel período primigenio todas las fuerzas (sin excluir la magnética) ya se encontraban en la Tierra como fuerzas particulares, pero subordinadas a esta fuerza única. Por más que aquí se atribuya a una fuerza que siempre está comprendida en el todo cierta independencia respecto del mismo (de tal manera que, comprendida por él, a su vez es capaz de comprenderlo), ha de estar permitido considerar aquel estado primigenio que precede a todo desarrollo como el período de la vida divina en que el ser o la fuerza primigenia negadora, que posteriormente se mostrará como subordinada, dominaba como principio general que determina la vida.

[53] Aquí se expone por primera vez la verdadera alteza de la oposición y su incondicionalidad, que es igual a la de la unidad. Las dos fuerzas (si podemos llamarlas así): la fuerza del amor, que fluye serenamente y se comunica suavemente, y la fuerza contractiva, que se opone a la expansión, son las fuerzas

de una misma naturaleza; en esta medida están subordinadas a la unidad. Desde el otro lado aparecen libres e independientes respecto de la unidad y se la subordinan. Solo en virtud de su voluntad existe el Eterno, pero no depende de su libertad elegir otra serie de la revelación que aquella que está determinada por la naturaleza de esos dos principios. La oscuridad le precede, y solo a partir de la noche de su naturaleza puede brotar la claridad de su esencia. En el desarrollo, lo inferior es necesariamente anterior a lo superior; la fuerza primigenia negadora, encerradora, tiene que ser para que haya algo que porte y mantenga la benevolencia del ser divino, que de lo contrario no sería capaz de revelarse. Así pues, también la ira ha de ser necesariamente antes que el amor, la severidad antes que la dulzura, la fortaleza antes que la suavidad. / La prioridad se halla en relación inversa con la superioridad, conceptos que solo 26
puede confundir un partidismo como el que caracteriza a nuestros tiempos.

[54] Ya que hemos mencionado aquí el concepto de unidad, permítasenos explicar con más exactitud el diverso sentido que la misma adopta de acuerdo con los diversos momentos de la consideración.

[55] Pues nada más comenzar hemos explicado la limpidez como unidad absoluta de sujeto y objeto, ya que ninguno de ellos es, pero ambos son de acuerdo con la fuerza. Lo último ha quedado claro mediante el desarrollo anterior. Pues la limpidez era ya por su naturaleza la esencia o lo que más tarde apareció como lo ente; pero al mismo tiempo contenía por cuanto respecta a la posibilidad esa otra vo-

luntad que solo se puede generar en ella y que es la fuerza de todo ser, es decir, de todo lo objetivo.

[56] Otro tipo de unidad es el que se presenta al mismo tiempo que la oposición al convertirse la voluntad contractiva en el vínculo entre sujeto y objeto. Pues como de esta manera la voluntad contractiva (en tanto que lo primero operante) es el medio o lo que ha llegado a ser común a ambos, los dos opuestos son en relación a esa voluntad las formas completamente iguales de la existencia y llegan a ser existencialmente iguales, ya que esencialmente son desiguales y se comportan como superior e inferior. Esta igualdad existencial (o la igualdad de ambos principios en relación a lo existente) es lo que hemos designado mediante la equivalencia o la indiferencia [*die Gleich-Gültigkeit oder die Indifferenz*] de ambos.

[57] Ciertos enjuiciadores que están acostumbrados a tomar cada concepto o proposición de una manera meramente exterior, quedándoles oculto el curso y el nexo interiores del desarrollo, han entendido esta igualdad existencial como una unicidad [*Einerleyheit*] de los principios, una confusión que no encuentra disculpa ni siquiera en la descuidada expresión que dice que «ambos son uno». Pues, para no mencionar que muy a menudo esta expresión ha sido explicada mediante otra más exacta en la que aquella afirmación reza así: «lo mismo existente / 27
que es uno es también lo existente que es lo otro», quienes pudieron malentender de esta manera hasta la expresión cómoda parecen ignorar de hecho las primeras leyes de todo juicio. Pues en ningún juicio (ni siquiera en la proposición meramente repetidora ni en la explicación) se comprende una unicidad,

sino siempre una dualidad real sin la cual la unidad [*Einheit*] misma no tendría sentido. Quien dijera que Dios y el universo son uno y entendiera esto como unicidad, creyendo tener dos conceptos tendría realmente solo uno, y por tanto no habría enjuiciado. Así pues, aquella unidad de los dos principios no está pensada como unicidad; pues que el amor sea la ira, que la ira sea el amor, es imposible. Pero sí es posible que un mismo existente sea ira en relación con una propiedad y amor en relación con otra[31].

[58] Contra esta unidad (que es una unicidad del sujeto, no de los predicados) no tiene lugar una objeción dialéctica, a no ser que se quiera afirmar que precisamente esto es imposible y va contra el llamado principio de contradicción. Pero cuán falsamente ha sido entendido este lo muestra la expresión habitual de que una misma cosa no puede ser y no ser a la vez, pues de lo que hemos expuesto arriba se sigue necesariamente que cada ente ha de ser al mismo tiempo ente y no-ente, ya que el ser es precisamente lo no-ente en él. Entendido correctamente, este principio no dice sino que sujetos contrapuestos no pueden ser uno en tanto que sujetos, lo cual no impide que sean uno en tanto que predicados. Averigüen entonces quienes hablan así cómo van a justificar a la naturaleza, que parece complacerse en pecar contra ese «principio» sin dejarse confundir en la igualdad existencial que ama conceder a fuerzas contrapuestas por el hecho de que una sea por naturaleza más débil que la otra; pues aunque, por ejemplo, el polo sur del imán sea más débil que el polo norte, el género femenino más débil que el masculino, ningún principio es inferior al otro en relación

con el ser; más bien, ambos afirman la igualdad más decidida.

[59] / Ya los escolásticos consideraron necesario al explicar el concepto de trinidad en la naturaleza divina determinar con más agudeza de cuanto sucede en la lógica de nuestros tiempos el verdadero sentido del vínculo en cada juicio. Aún Leibniz[32], que les siguió en esto, observa la falsedad de esa regla repetida tan a menudo: las disparidades no pueden ser predicadas ni de sí mismas recíprocamente ni de un tercero. Según él, estaría mal hecho decir que el hierro es madera o viceversa, y sin embargo podría darse el caso en que habría que decir con razón: «Algo que es hierro (de acuerdo con una parte) es también madera (de acuerdo con otra parte)». Igualmente, tampoco se puede decir directamente que el alma es cuerpo, o que el cuerpo es alma, pero sí que lo mismo que en un sentido es cuerpo es en otro sentido alma. Diríamos en general que el vínculo en el juicio no es nunca una mera parte de él (si bien la más importante, según se acepta), sino todo su ser, y que el juicio es propiamente solo el vínculo mismo desplegado; el verdadero sentido de todo juicio, por ejemplo del más sencillo, «A es B», es propiamente «*lo que A es es lo que también B es*», lo cual muestra que el vínculo está a la base tanto del sujeto como del predicado. Aquí no hay una unidad sencilla, sino una identidad consigo mismo duplicada, una identidad de la identidad. La proposición «A es B» contiene: primero, la proposición «A es X» (aquello *mismo* no siempre nombrado de lo que sujeto y predicado son predicados); segundo, la proposición «X es B»; y, en tercer lugar, solo cuando estas dos proposicio- 28

nes son vinculadas (solo, pues, mediante la reduplicación del vinculo) surge la proposición «A es B». Esto deja claro también que en el concepto sencillo ya está preformado el juicio, que en el juicio está contenido el silogismo, y que el concepto es solo el juicio plegado y el silogismo el juicio desplegado (observaciones que formulo aquí en vistas a una muy deseable elaboración futura del noble arte racional). Pues aunque la dialéctica, considerada en sí misma, no es en absoluto la ciencia suprema, esta ha de estar acompañada por ella igual que el habla por el ritmo. No se filosofa para principiantes o ignorantes en este arte, sino que a estos hay que remitirlos a las escuelas para que aprendan las reglas, / igual que sucede en otras artes, ya que no es fácil que alguien se atreva a crear una obra del arte musical o a enjuiciarla si no ha aprendido las reglas de la composición. 29

[60] Pero algunos han creído poder contraponer a ese concepto de unidad el de nexo [*Zusammenhang*], sin duda en la opinión de que para salvar la diferencia de los principios hay que renunciar a la unidad. De estos solo hay que decir que no han llegado en absoluto hasta el punto de la consideración en que nos encontramos aquí. Pues, ¿quién quisiera suponer un nexo en la limpidez primera de la esencia (donde aún no hay dualidad)?, o ¿quién quisiera llamar «nexo» a la unidad de lo existente en ambos principios? Lo último, solo quien también quisiera decir que en quien se muestra ora benigno, ora airado, el hombre que actúa benignamente está en conexión con el que actúa airadamente, ya que ambos son un solo hombre.

[61] También nosotros señalaremos tal vez aún el punto en que la unidad de ambos principios puede ser expresada como nexo. Pero este nexo presupone ya la unidad mucho más superior.

[62] Tras estas explicaciones no tendremos reparo en presentar lo existente primero como un ser doble que ha resultado de la fusión de dos voluntades, que no es ni amor ni ira, sino la indiferencia real de ambos, de tal modo que ambos forman parte de su existencia por igual.

[63] De ahí que la primera voluntad operante no sea el medio inactivo, sino el activo, el vínculo contractivo de sujeto y objeto, a los que ella pone como opuestos, pero no separados ni distinguibles en ella. De ahí surge la unidad más completa, que ciertamente es diferente de aquella más límpida de la esencia en la medida en que esta carecía de toda dualidad, pero no queda por detrás de ella en relación a la interioridad. Ciertamente, la unidad antes insensible se ha vuelto sentiente, pero por ello no ha dejado de ser la unidad más placentera. Este momento del primer recogerse, del primer captarse, / solo es comparable con el momento de la consciencia más poderosa, donde sujeto y objeto (sintiéndose recíprocamente y operando el uno sobre el otro) conforman un solo ser indivisible; o, como esta interioridad de la consciencia es tan rara en la vida habitual, con aquellas situaciones extraordinarias en que un hombre está por completo en sí mismo y en la mayor claridad interior, pero está separado por completo del mundo exterior. Pues aunque en este momento se haya vuelto operante el ser que al principio era inoperante, solo es operante en sí mismo, no hacia fue- 30

ra; igual al germen que oculta en sí una vida aún no desplegada.

[64] Aquí no hay que pensar ni en una disputa entre sujeto y objeto ni en una discordia de las fuerzas en el ser; más bien, en un amable intercambio estas disfrutan del recíproco encontrar y ser encontrado. La limpidez siente, no sin deleite, su realidad primera y más pura; la fuerza contractiva disfruta de la suavización de su severidad y aspereza, del hambre saciada de su deseo atrayente. Y como lo que encadena a las dos fuerzas en el ser no es un vínculo necesario, sino solo la actividad libre del principio contractivo, que se repite en cada instante y juega consigo misma, tampoco está suprimido en absoluto el movimiento libre de ambas fuerzas, sino que en cada instante brota libremente, y las dos fuerzas (unificadas dulcemente en cada instante) generan en lo existente el deleite más puro de la contemplación serena, que le revela los prodigios de su propia esencia.

[65] Este deseo que juega en la vida inicial de Dios parecen haberlo conocido los antiguos, que lo llaman expresivamente *la sabiduría*, un espejo impoluto de la fuerza divina y (debido a las propiedades pacientes que la esencia ha adoptado en el ser) una imagen de su bondad[33]. En un libro al que se considera santo con razón, la sabiduría es introducida de la siguiente manera: «El Señor me tuvo al comienzo de sus caminos; antes de que hiciera algo, ya estaba yo ahí. Estoy puesta desde la eternidad, desde el comienzo, antes de la Tierra; cuando las montañas aún 31
no existían ni el agua manaba de las fuentes, yo era el / maestro de obras, todos los días le alegraba y jugaba siempre ante él»[34].

[66] Es una doctrina tan antigua como la ciencia misma que las esencialidades de las cosas tienen una procedencia eterna, y antes de que lleguen a ser visibles exteriormente han estado presentes en modelos [*Ur-Bilder*] eternos. Esta doctrina ya habría sido captada hace tiempo de una manera más viva si la gente no se hubiera conformado con basarla en razones generales. La generación de tales modelos es un momento necesario en el desarrollo de la vida del ser primigenio. Forma parte de la situación de la primera interioridad operante. Aquí, todo lo que una vez habría de llegar a ser pasó por delante de la mirada interior del ser que contempla serenamente. En el juego de la dualidad, que una y otra vez se disolvía en unidad, surgió según la diversa posición de las fuerzas en relación unas con otras una mirada [*Blick*] o visión [*Gesicht*] de la creatura adecuada a ella; una mirada, porque en el tierno medio la creatura simplemente alzaba la vista; una visión, porque al ascender volvía a disiparse, de modo que nada era permanente y firme, sino que todo estaba en una formación incesante.

[67] La hermosa palabra *idea* dice, de acuerdo con su significado original, lo mismo que la palabra alemana *Gesicht*[35]. De ahí que, aunque no haya que considerar a esas apariciones modélicas de las cosas naturalezas físicas en el sentido habitual de la palabra, tampoco son meros seres intelectuales (tal como se han entendido los modelos platónicos) y no pueden ser pensadas sin nada físico.

[68] Es innegable que en los estados de entusiasmo interior (que solo se pueden comparar con el momento presente del ser primigenio) lo físico entra

en una relación propia con lo espiritual. Ahora bien, el momento presente de la vida ya está conectado con la corporeidad primera y más tierna con que lo espiritual se cubre inmediatamente. Pues en el ser (donde la fuerza contractiva primigenia es la encerradora y la fuerza afirmativa es la encerrada) la esencia de la limpidez adopta las primeras propiedades pacientes. Surge un ser luminoso ya suavizado, el cual se diferencia de aquel resplandor primero e insoportable de la limpidez en que aquí ya está moderado por el principio opuesto. / Pero esta corporeidad tiernísima no se diferencia de lo ente mismo, 32
igual que en el recogimiento que ha de ser el comienzo de toda producción interior lo que se recoge no se diferencia de lo recogido. Así pues, el ser y lo ente, lo corporal y lo espiritual coinciden aquí por completo. No se comportan como dos esencialidades, sino solo como las dos vistas [*Ansichten*] diferentes de una misma esencialidad.

[69] Así de temprano se encuentran lo espiritual y lo corporal como los dos lados de la misma existencia, y bien podemos decir que el momento presente de su mayor intimidad es el lugar común de nacimiento de lo que más tarde se contrapondrá decididamente como materia y espíritu.

[70] Pues la materia primera que se genera en el instante presente no puede ser aún una materia contrapuesta al espíritu, sino que ha de ser una materia espiritual que, si bien tiene propiedades pacientes en relación a lo ente, en sí misma y en relación a todo lo subordinado es fuerza y vida. Si no hubiera un punto así en que lo espiritual y lo físico están unidos por completo, la materia no sería capaz (co-

mo sucede innegablemente) de volver a elevarse a lo espiritual. En la materia hasta de las cosas puramente corporales se encuentra un punto interior de transfiguración que en la materia orgánica está desplegado realmente y [falta una línea]. Quien haya ejercitado su mirada un poco en la consideración libre de las cosas sabe que estas no están completas mediante lo que forma parte necesariamente de su existencia; hay aún otra cosa en torno a ellas o en ellas que les concede el brillo completo de la vida: algo sobreabundante juega en torno a ellas y las llena como un ser inasible, pero no imperceptible. ¿No será este ser brillante y traslúcido precisamente aquella materia espiritual interior que sigue oculta en todas las cosas de este mundo y solo espera a su liberación? Entre las cosas corporales, este ser fue buscado sobre todo en los metales, cuyo brillo peculiar ha hechizado desde antiguo la mirada de los hombres, pero fue presentido como mediante un / instinto general en el oro, cuya ductilidad y blandura similar a la carne en conexión con la mayor solidez hizo 33
que pareciera lo más emparentado con el ser espiritual-corporal, y que incluso mediante uno de esos juegos aparentemente casuales que tenemos ocasión de observar tan a menudo fue empleado por todos los pueblos para designar la edad dichosa de la (inocencia y de la)[36] armonía de todas las cosas; como si el oro fuera un signo de esa época bienaventurada.

[71] Pero este principio parece aproximarse al máximo a su palingenesia en la naturaleza orgánica. Es el aceite de que se harta el verde de las plantas, el bálsamo de la vida en que tiene su origen la salud; es reconocible en el traslucir de la carne y de los ojos,

en aquel innegable flujo físico mediante el cual la presencia de lo puro, de lo sano, de lo adorable opera sobre nosotros de una manera beneficiosa y liberadora; es indiscutible que es reconocible en el ser espiritual que se derrama como gracia [*Anmuth*] en la transfiguración suprema de la corporeidad humana. Pues como a la gracia misma no se le opone la tosquedad o esta al menos la siente (si no la reconoce), apenas la podemos pensar sin la presencia de un ser físico operante; o ¿consiste su efecto cuasi prodigioso y que causa al menos asombro hasta en el bárbaro solo en que pone ante nuestros ojos la materia en su estado divino y en su estado cuasi primigenio?

[72] Así pues, ya no será precipitado que expliquemos el momento presente como [falta una línea], en el cual el ser se sigue sintiendo a sí mismo simplemente como existente. Aquí hay en el sentido más exacto un solo ser, lo existente, del que forman parte lo ente como sujeto y el ser como objeto, y estos tres son indistinguibles entre sí.

[731 Tampoco la vida suprema (y esta menos que nada) puede detenerse en el momento presente. Pues 34
el propio Dios es solo / la envoltura de la divinidad. La limpidez primigenia sigue siendo de una manera oculta lo propiamente existente, y la primera voluntad operante es en verdad solo el fundamento [*Grund*] de su existencia. En sí ni sujeto ni objeto, pero puesta ahora como ambos mediante la voluntad operante, la limpidez sigue siendo en sí misma la unidad esencial. La limpidez disfruta por un rato, pues, de su vida sentiente, la cual se ha vuelto sensible a sí misma (permítasenos de momento esta manera metafórica de hablar); pero pronto siente con

tanta más interioridad y agudeza (mediante la contradicción con la oposición a que está trasladada) la unidad de su esencia propia. Siente la suavidad de su naturaleza originaria en contraposición tanto al rigor de la voluntad contractiva como a sí misma *qua* sujeto, donde aún es unidad, pero ya no unidad tranquila, que fluye suavemente, sino unidad operante y contractiva; pero sobre todo la siente en contraposición al ser en que percibe la dualidad y resistencia real al ser contraída y encerrada contra su naturaleza, en virtud de la cual fluye y se expande.

[74] La limpidez primigenia no reclama ser, pues, ni sujeto ni objeto, sino llegar a ser libre para salir de ambos como la suave unidad tranquila.

[75] Este es el hado de toda vida: que desea la limitación y pasar de la vastedad a la angostura para poder captarse a sí misma; una vez que está en la angostura y la ha sentido, vuelve a desear la vastedad y quisiera volver en seguida a la nada serena en que estaba antes, y sin embargo no puede, pues tendría que suprimir la propia vida que se ha dado.

[76] De esta manera, también la limpidez reclama salir de la existencia una vez que ha llegado a ella en la primera voluntad operante. Ahora, sujeto y objeto están puestos como uno mediante la voluntad operante, y como consecuencia está puesta la existencia. Así surge un deseo silencioso de separar ambos, un deseo que tampoco deja tranquila a la voluntad operante, la cual no es un ser sencillo, sino un / ser doble en el que el amor y la ira se equilibran. En la medida en que la voluntad operante encuentra en sí el amor y este es su voluntad, le nace un deseo de se-

parar; pero apenas la otra voluntad (la voluntad propia) siente en ella la separación, se aterra y teme perder la existencia y por tanto vuelve a recogerse.

[77] Ahora bien, la voluntad existente no puede dejar a esta otra voluntad; pues su propia realidad descansa precisamente en que ella es el punto medio de ambas; la disputa surge, pues, en la propia voluntad existente: una alternancia de expansión y contracción al impulsarla el amor hacia la separación y la voluntad propia hacia la atracción. En el conflicto entre estas dos voluntades, la voluntad existente pierde su propia libertad y se convierte (en tanto que primer punto golpeante) en el corazón palpitante de la divinidad que busca la paz, sin encontrarla, en una sístole y diástole incesantes. Pero cuanto más siente de esta manera la miseria y la adversidad, tanto más desea la liberación y la salvación respecto de la necesidad [*Nothwendigkeit*].

[78] En la expansión, el ser (y con él la disputa) sale de la unidad y la deja libre; pero en la unificación se le recuerda a la unidad que no puede escaparse, es detenida una y otra vez y contraída en el ser; de este modo, vuelve a ser puesta como ente. Es un movimiento involuntario que, una vez comenzado, prosigue por sí mismo; pues mediante cada contracción la voluntad operante vuelve a sentir el amor como la voluntad primera, de tal modo que se decide de nuevo a la expansión: pero mediante la separación la otra voluntad es despertada como deseo de existir, y como la voluntad operante no puede renunciar a ella (pues la existencia reposa precisamente en que esa voluntad es *ambas* voluntades), la con-

tracción vuelve a surgir inmediatamente a partir de la expansión, y esto no tiene escapatoria.

[79] Como la disputa parte de la unidad, en el ser las dos fuerzas primigenias quedan puestas necesariamente fuera de la unidad y con independencia una de la otra; o, más bien, como en el ser solo se porta como paciente la fuerza expansiva, afirmativa, es esta quien / sale libremente de la coacción. Ahora bien, en tanto que el ser vuelve a ser llamado a la 36
unidad con lo ente (y por tanto vuelve a ser puesto como ser), también ambas fuerzas son obligadas a buscar un ser común, vuelven a ser retenidas y hechas reales.

[80] Así pues, también en el ser hay alternancia de separación y unificación; o, más bien, la separación entre el ser y lo ente está condicionada por la separación en el ser y ambas coinciden.

[81] Mediante la separación de las fuerzas en el ser ambas quedan libres, y de aquí surge la primera vida propia en lo objetivo.

[82] Esta vida primera y que se mueve a sí misma es la naturaleza eterna e inicial de Dios, que siempre se expresa y siempre se retira, y que solo en esta alternancia continua de espirar e inspirar tiene una vida.

[83] Al evocar la voluntad del amor la vida propia en el ser y separar las fuerzas, la otra voluntad (la voluntad de la ira) pierde sus derechos sobre el ser, y la libertad surge en la separación como un rayo; pero si la otra voluntad hace volver a las fuerzas de la huida, el amor pierde sus derechos sobre ambas y vuelve a quedar cerrado el punto abierto. De esta

manera, la vida de la naturaleza eterna es en este momento solo una alternancia continua de muerte y vida, pues alternativamente vive para una voluntad y muere para la otra, sale de la unidad a un ser propio y vuelve a perder el propio ser. Así pues, aquí no hay que pensar en un ser quieto, y sin embargo toda la generación solo es como un fenómeno divino que, surgido de la contradicción, no puede llegar a ser algo constante ni puede producirlo.

[84] Expansión es espiritualización, contracción es corporeización. También la materia se acerca en este momento un paso más a su configuración definitiva. Pues en el primer estado de la contemplación serena, donde el ser es uno con lo ente, no había disputa entre ambas propiedades; lo corporal era espiritual y lo espiritual era corporal. Pero aquí la materia parece encontrarse en un estado de indecisión y como en una lucha entre espiritualidad y corporeidad.

[85] / Si lo objetivo del momento precedente era un ser espiritual-corporal, tendremos que suponer 37
que lo objetivo del momento presente está un grado más cerca de la corporeidad y tendremos que conceder en el ser del ser primigenio una generación real de materia tenebrosa, resistente a lo espiritual, ya no abierta. Pues como la fuerza contractiva, que propiamente es la que corporeiza, es operante aquí en oposición abierta a la fuerza espiritualizadora, en esta operatividad solo puede generar una materia resistente a lo espiritual, aunque aquí ya no se puede pensar en un nacimiento permanente.

[86] El estado medio de separación y unificación, ya que no se llega decididamente a ninguno de los dos, es la *disputa*. Las dos fuerzas, cuya relación era

en el primer estado del ser un juego armónico de provocación pacífica y recíproca, son conducidas a una disputa cada vez más virulenta porque siguen estando separadas y siguen siendo convocadas a la unidad. Arrancadas de cada nueva unidad, hasta que finalmente surge la adversidad máxima, parecen tener que buscarse no para que sean realmente una, sino para combatirse mutuamente. Pues la fuerza negadora está de acuerdo cada vez con (y favorecida por) la unificación, la fuerza afirmadora está de acuerdo con (y favorecida por) la separación, de tal modo que ninguna obtiene duraderamente la supremacía, sino que cada una vence y es vencida alternativamente.

[87] Pero es esencial conocer también aquí diversos momentos. Pues al comienzo de esta disputa, cuando la contracción aún está menos superada, esta aún tiene en conjunto la supremacía sobre la expansión. La disputa aún no ha alcanzado la virulencia máxima. Pero volviendo una y otra vez, la separación adquiere cada vez más poder y amenaza, al llegar a ser igual a la contracción, con conseguir finalmente la supremacía sobre ella. En el instante de esta disputa continuamente renovada entre la separación (que vuelve cada vez con más fuerza) y la contracción (que ofrece cada vez menos resistencia), la materia (en tanto que lo medio de ambas) tiene que ser despedazada y se tiene que producir una descomposición hasta en lo más pequeño, una disolución en el caos de la antigua unidad cerrada del ser.

[88] / Está permitido considerar la disputa entre 38
separación y unificación como una disputa entre las dos dimensiones. Pues la primigenia fuerza contrac-

tiva, siempre operante sobre el punto central, es quien pone la primera dimensión, en virtud de la cual no habría diversidad, libertad recíproca ni independencia de las cosas, sino solo unidad inquebrantable y una necesidad que oprimiría toda individualidad. Solo mediante una fuerza opuesta que suprima la coacción de la primera y la quiebre a ella misma, al cruzarse con cuyo efecto produce la segunda dimensión, se hace posible una diferenciabilidad de las cosas y una vida recíprocamente libre e independiente entre los diversos órganos del gran todo. Pues la fuerza expansiva, puesta en libertad frente a la fuerza atrayente y sin embargo no dejada por ella, revienta en todas las direcciones la unidad de la que quiere escapar; y conforma, huyendo en todas las direcciones del punto central pero retenida por la fuerza contractiva, centros individuales que, impulsados por fuerzas adversas, parecen tener una vida propia y autónoma.

[89] Llama la atención que en toda la naturaleza cada vida autónoma comienza por el movimiento en torno al punto central propio o a uno exterior. Tanto en lo mayor como en lo menor, tanto en la rueda de los planetas en que parece manifestarse por primera vez la unidad profundamente oculta del mundo como en los movimientos rotatorios de ese mundo lleno de vida que casi solo le resulta visible al ojo armado y del que parece comenzar la naturaleza orgánica, la rotación [*Umtrieb*] se muestra como la primera forma y revelación de la propia vida separada. Tal vez no sería la peor ocurrencia comparar ese caos divino, los astros que se mueven con una rapidez inconcebible en torno al propio eje y al punto

central, con el caos de los infusorios. La sangre, este caos puesto solo interior-mente y sometido ya a fuerzas superiores, conserva aún la vieja forma del movimiento en conjunto y en los detalles, y la naturaleza que aspira a una paz mayor no parece buscar nada con más celo que escapar de este movimiento y separar las fuerzas en disputa, a lo cual da inicio mediante / el elevadísimo milagro (aún no comprendido 39
por nadie) de la articulación, hasta que consigue separar ambas fuerzas en el sistema del movimiento libre mediante la oposición de los músculos extensores y flexores, los cuales (como varitas mágicas que obedecen a la voluntad) aún siguen el movimiento rotatorio, si bien aquellos ya solo actúan hacia fuera, estos solo hacia dentro.

[90] En aquella rueda de un movimiento que va incesantemente a sí mismo, la materia obtiene por completo su preparación última. Pues mediante la continua separación y reunificación de las fuerzas estas obtienen cada vez más la sensación mutua; la fuerza que por su naturaleza debería ser inactiva y subordinada, la fuerza contractiva, adopta (en contraposición a la otra) cada vez más propiedades espirituales y activas; por el contrario, la otra fuerza (en tanto que la espiritualidad más pura) es atraída cada vez más hacia lo paciente y subordinado, mediante lo cual la una es formada de una manera infinita en la otra y se pone en ambas el fundamento para la futura capacidad de sensación y de representación.

[91] Sin embargo, la aparición de todas las propiedades corporales hay que tomarla solo como un fogonazo; pues igual que las dos fuerzas están puestas

en el ser como una, también lo ente y el ser están puestos como uno y están llamados a volver a la unidad; lo objetivo está continuamente, por decirlo así, a punto de dar el salto a lo exterior, sin poder llegar realmente allí.

[92] De ahí que si se pudo considerar la lucha en lo objetivo como una lucha entre espiritualidad y corporeidad, la lucha entre lo ente y el ser podría ser considerada como una lucha entre interioridad y exterioridad.

[93] Pero ya es hora de volver a lo interior del ser [*Wesen*] que existe en esta disputa[37].

[94] Poniendo la alternancia continua de separación y unificación, ese ser no ha de estar menos desgarrado interiormente que / exteriormente por las contradicciones; igual que los movimientos violentos y sin regla de las fuerzas orgánicas hacen sufrir también a lo interior de un ser. 40

[95] Esta es la consecuencia de todo desarrollo vital: que mediante la oposición al ser trastorna la primera armonía de lo vivo, lo entrega al sufrimiento y al dolor. Recordemos las enfermedades de desarrollo de la vida humana en el sentido tanto físico como moral. El dolor es algo necesario y general, el punto inevitable de paso hacia la libertad. No vacilaremos en exponer también al ser primigenio en el estado paciente, tal como lo exige el desarrollo. Padecer es para todos (no solo para el hombre, sino también para el Creador) el camino hacia la gloria. Dios no conduce a su creatura por otro camino que el que tuvo que atravesar Él mismo. Todo dolor viene solo del ser; y como cada ser ha de cerrarse primero en el ser

y abrirse paso desde la oscuridad del mismo a la transfiguración, tampoco el ser divino está libre de todo dolor, y ha de sufrir antes de celebrar el triunfo de su liberación.

[96] Ahora ya ha pasado la unidad pacífica de la esencia con su existencia que conocimos en el primer momento y que por doquier es el estado primero de toda vida. Escindidas están en el ser las fuerzas que habían sido armoniosas, y cuanto más interior es aún la unidad de lo ente con el ser tanto más participa lo existente (en tanto que ente) en la creciente discordancia en el ser. Pero aquí también hay que distinguir momentos, pues también en lo interior de la esencia a movimientos inicialmente tranquilos les siguen movimientos cada vez más virulentos. Mientras la fuerza contractiva afirma una supremacía sobre la fuerza expansora, incita la disputa incipiente en el interior de una manera sorda a una actuación ciega e inconsciente; ascienden productos potentes, poderosos y (como no están moderados por la unidad) enormes, surgen como del juego de las fuerzas en el sueño cuando el alma racional no influye y estas operan por sí mismas. Ya no / encontrándose en 41
el estado de la interioridad o de la clarividencia, donde todo el interior está lleno como con luz, ni estando arrebatado por visiones dichosas que presagian el futuro, el ser que existe en esta disputa se está incubando como en sueños pesados que ascienden del pasado: pero con el crecimiento de aquella disputa, pronto atraviesan su interior fantasías salvajes en las que siente todos los horrores de su propio ser. La sensación dominante y que corresponde a la disputa de las direcciones en el ser, ya que no sabe

hacia dónde tirar, es la de la angustia. Entre tanto, la división prosigue y lleva a las fuerzas a una separación cada vez mayor, hasta que la fuerza contractiva tiembla por su existencia. Cuanto más está la fuerza contractiva aún en su fortaleza, tanto más ciegamente opera la voluntad existente; de ahí que también las fuerzas aspiren salvajemente y sin inteligencia, con un deseo ciego, a la reunificación. Pero en la proporción en que las fuerzas son separadas en el ser y por tanto se separa el ser y lo ente, brota del punto central de las mismas la libertad o el ser de la limpidez inicial en un resplandor consumidor, de la misma manera que en el proceso eléctrico: cuanto más se enfrentan las fuerzas separadas, en la separación misma el fuego eléctrico aparece como rayo. Ahora bien, la limpidez es (en contraposición al poder {ciego de la voluntad existente}[38]) unidad esencial en la que residen la libertad, el espíritu, la inteligencia y la diferenciación. Así pues, {la voluntad}[39] quisiera captar {en la contracción misma}[40] el rayo de la libertad y apropiárselo[41] para llegar a ser de este modo voluntad libremente creadora y consciente que saliera de la adversión y ya no tuviera oposición, y además quisiera comunicar a sus creaturas justamente esta unidad esencial, que es inteligencia y espíritu. Pero la voluntad ciega no puede captar la libertad; pues es un espíritu inasible, sobre-poderoso; de ahí que / su aparición la aterre (pues le da miedo su limpidez al reconocer involuntariamente que es su verdadera esencia y que esta en su dulzura es más fuerte que ella en su rigor), y la contemplación de ese espíritu le hace perder el sentido e intenta aferrado ciegamente e imitarlo interiormente en 42

lo que produce para ver si puede retenerlo. Pero es solo como una inteligencia ajena, no dueña de sí misma, con lo que opera, un término medio entre la noche total de la consciencia y el espíritu juicioso[42], una especie de locura, la situación última de la máxima disputa interior.

[97] No en vano hablaron los antiguos de una locura divina. {Pues así}[43] vemos nosotros aún a la naturaleza {visible, que solo es la imagen exterior de la naturaleza interior,}[44] volverse cada vez más delirante a medida que se acerca al espíritu. Pues aunque todas las cosas de la naturaleza se encuentran en un estado inconsciente, las creaturas que forman parte de la última época de la lucha entre separación y unificación, entre consciencia e inconsciencia, las vemos pasar en un estado similar a la embriaguez y como impulsadas por {la locura}[45]. No en vano el carro de Dioniso está tirado por leones, panteras y tigres; pues era este salvaje delirio de entusiasmo al que la naturaleza llega mediante la mirada interior del ser lo que celebraba el antiquísimo servicio natural de los pueblos presentidores en las embriagadas fiestas de las orgías báquicas[46]. Por el contrario[47], aquella rueda que corre como loca en sí misma de la naturaleza inicial y las poderosas y temibles fuerzas del movimiento [*Umtrieb*] fueron representadas en otra pompa, terrible, de usos propios de antiquísimos servicios divinos, mediante danzas frenéticas, mediante el cortejo estremecedor de la madre de todas las cosas en el / carro con ruedas de hierro, acompañado por el estruendo de una música tosca, 43
ensordecedora y desgarradora. Pues como el sonido parece surgir únicamente en aquella lucha entre es-

piritualidad y corporeidad, la música solo puede ser una imagen de aquella naturaleza inicial y de su movimiento, igual que también todo su ser consiste en la circulación, ya que partiendo de una tonalidad base acaba volviendo tras muchas desviaciones al comienzo.

[98] La descripción de este estado no la hemos derivado de fuerzas especiales del ser primigenio, sino que solo hemos presentado el destino general de una naturaleza que se desarrolla a partir de sus propias fuerzas y completamente para sí misma. Pues al hombre le ayuda el hombre, le ayuda el propio Dios; en su terrible soledad, al ser primigenio no puede ayudarle nada; tiene que luchar en este estado caótico solo y por sí mismo.

[99] La mayor confirmación de la verdad de nuestra descripción se encuentra en que esa rueda giratoria del nacimiento[48], esa salvaje locura que se resquebraja a sí misma sigue siendo lo más interior de todas las cosas, solo está dominada y (digamos) aprobada por la luz de una inteligencia superior y es la auténtica fuerza de la naturaleza y de toda su producción.

[100] Pero podemos muy bien imaginarnos con qué ojos será vista esta descripción por una parte de la época. Nos esperamos que también en esta ocasión resonará la vieja acusación de idolatrización pagana de la naturaleza.

[101] Al lector atento no se le habrá escapado que en este primer período solo hemos pronunciado el concepto de Dios con limitaciones, nunca de una manera directa, tal como ha sucedido siempre en

nuestras exposiciones más rigurosas. Pues aquel ser inicial de la limpidez lo hemos explicado como lo que está por encima de Dios y de la divinidad en él; no nos hemos atrevido a llamar Dios a lo que hemos llamado *lo real primero*.

[102] ¿Qué es, pues, desde nuestro punto de vista ese ser inicial de la limpidez? Tomado en su totalidad, es algo así como el germen eterno de Dios, ya que aún no es / un Dios real, sino solo un Dios de 44
acuerdo con la posibilidad o con las fuerzas; el cual germen o estado potencial de Dios tiene que ir por delante de Dios en la sucesión de la evolución tan necesariamente como el envolvimiento ha de preceder siempre al desenvolvimiento[49].

[103] Pregunto a quienes discuten *esta* prioridad de la naturaleza si no conocen naturaleza alguna en Dios. Entonces tienen que limitarse a aquel ser primero de la limpidez; pues solo este o la divinidad más pura carece de naturaleza, ya que está por encima de todo ser y es la libertad eterna; y sin embargo en su tosquedad presentan a esta como la nada, entendiendo por tal a lo que se suele llamar así habitualmente. ¿Dónde está, pues, su Dios?

[104] Tan pronto como abandonan esa región aunque solo sea con un paso, tan pronto como atribuyen a Dios realidad, existencia, tienen que reconocer en él una naturaleza. Pues donde hay realidad hay naturaleza, hay fuerza contractiva, hay profundidad y cierre.

[105] ¡Y sin embargo también ellos se han servido durante mucho tiempo de la expresión de que Dios es el fundamento [*Grund*] de su propia existencia!

¿Era este fundamento una mera palabra o entendían por él algo real? Si era lo primero, ahora somos más exactos en la ciencia y no permitimos que se utilicen palabras sin sentido. Si era lo último, de ahí se sigue que tiene que haber una diferencia real entre Dios (en la medida en que es el fundamento de su existencia) y el Dios que es; resulta además que las propiedades que corresponden a Dios no pueden ser las mismas que le corresponden en tanto que fundamento de sí mismo. Se sigue que si hay que reconocer al Dios que es como ser libre, inteligente y consciente de sí en el sentido más elevado, Dios en tanto que fundamento de sí mismo no puede ser libre, consciente e inteligente en el mismo sentido. Pues bien, la mayoría llama *físico* a lo opuesto a estas propiedades; así que vean ellos mismos si no estarán admitiendo sin darse cuenta la prioridad en Dios de lo físico (de lo potencial), aunque lo aborrecen.

[106] Es fácil hacer la observación de que el principal defecto de la manera actual de filosofar reside en la carencia de los conceptos medios, debido a lo cual (por ejemplo) lo que no es libre en sentido moral / es mecánico, lo que no es ente o no-ente no es nada en absoluto, lo que no es inteligente carece de entendimiento. Los conceptos medios son precisamente los más importantes, ya que son los únicos conceptos explicativos en toda la ciencia. Quien solo quiere pensar de acuerdo con el llamado principio de contradicción puede estar preparado (como los sofistas) para discutir en favor o en contra de todo, pero es completamente inadecuado para encontrar la verdad que no se encuentra en tan estridentes extremos.

45

[107] Pero tal vez estemos buscando la causa del malentendido a más profundidad de cuanto hace falta; podemos salir muy bien adelante con una explicación histórica. También Spinoza habla de Dios como de una naturaleza. Por tanto, esas gentes piensan que nadie podría decir algo parecido a ello sin ser por completo de la misma opinión que Spinoza; especialmente, porque creen haber demostrado que su sistema es el único sistema posible para la razón[50].

[108] Spinoza merece una consideración seria; quede lejos de nosotros renegar de él en lo que ha sido nuestro antecesor científico, nuestro maestro y predecesor. Él es el único de los modernos que ha sentido aquella época primera de la que hemos intentado dar un concepto es este libro.

[109] Spinoza conoce ese poderoso equilibrio de las fuerzas primigenias que él contrapone como fuerza primigenia extensa (¿y por tanto originariamente contractiva?) y fuerza primigenia pensante (¿y sin embargo extensora debido a la oposición?) [51]. Pero solo conoce este momento de su igualdad existencial. Es cuanto menos dudoso que Spinoza haya supuesto en esta una subordinación de una fuerza bajo la otra por cuanto respecta a la naturaleza o a la esencia. Quienes nos han atribuido esa equiparación ¿no han observado siquiera el concepto de potencia que es propio de nuestro punto de vista y que bastaría para distinguirlo por completo del punto de vista spinozista? ¿No se han dado cuenta de que siempre hemos expuesto la naturaleza o lo real de Dios solo como potencia primera de su existencia? Debido a su contraposición imperfecta, en Spinoza las dos fuerzas primigenias están una al la-

do de la otra en una indiferencia e inactividad totales, sin una estimulación o intensificación recíprocas de la una por la otra. Por ello también su sustancia se mantiene en una igualdad eterna y / en un ser cerrado, sin desarrollo ni elevación. Pese a ser la unidad de las dos fuerzas primigenias, solo lo es a la manera como lo es en nosotros el fundamento de la existencia o lo primero real; de ahí que sea ocultamiento eterno, nunca se presenta como *actus*, nunca se transfigura en un ente. En pocas palabras: Spinoza es, como se ha dicho ya hace tiempo, el realista más puro[52], y tan perfecto como era posible en la relación abstracta en que todos los sistemas modernos se hallan respecto de la naturaleza real. 46

[110] Otra objeción que se ha hecho desde el principio a nuestra idea es que ha encumbrado a la naturaleza visible y ha presentado como fuerzas verdaderamente eternas a todas las fuerzas que vemos brotar del interior de la materia. Ciertamente, con ello no afirmamos nada nuevo en relación con los propiamente antiguos. Solo hemos comprendido con más exactitud su opinión y no nos hemos conformado con la noción de modelos meramente pensados o meramente pensables. No solo rechazamos la opinión habitual de que las fuerzas primigenias de atracción y expansión, los elementos del fuego y del agua, la fuerza del rayo y la dulzura de la luz han surgido con este mundo exteriormente visible; suponemos también que estas fuerzas no han carecido de efecto en el ser primigenio que precedió al mundo, y las expresiones que usamos a este respecto no están comprendidas por ello en sentido impropio (como algunos dicen), sino en sentido propio. Habríamos

podido designar los dos momentos principales del desarrollo que hemos descrito hasta ahora mediante expresiones físicas tomadas de la naturaleza orgánica o general. El lector experimentado encontrará las relaciones que aquí tienen lugar sin que se las recordemos.

[111] Por lo demás, ¿qué tiene la materia que ofende tanto a la mayoría como para atribuirle un origen tan bajo? Al final es solo la humildad de la materia lo que les repulsa tanto. Pero precisamente esta dejadez [*Gelassenheit*] de su esencia muestra que en ella reside algo de aquel ser inicial que hacia dentro es espiritualidad purísima y sin embargo hacia fuera es pasividad perfecta. Por más alta que situemos la actuosidad, dudamos de que sea lo máximo. Pues el / ser desde el que se presenta Dios es un resplandor de la limpidez que solo puede fluir, pero no operar. Por doquier, lo que padece y recibe dulcemente parece preceder a lo operante y activo. Por muchos motivos, no dudo de que en la naturaleza orgánica el género femenino existe antes que el masculino y de que en esto reposa en parte la presunta asexualidad de las plantas y animales inferiores. 47

[112] Se suele aceptar que cada «sistema» ha de ser juzgado de acuerdo con su principio. Pero hay que preguntar qué se entiende por principio.

[113] En la medida en que en todo desarrollo se presupone la unicidad del sujeto que se desarrolla, cada sistema tiene indiscutiblemente un solo sujeto, un solo ser vivo que se desarrolla en él. Pero precisamente por ello del principio (en este sentido) no se puede dar de una vez para siempre el concepto firme; pues como se encuentra en un movimiento, pro-

greso, incremento continuos, cada concepto solo puede valer para un momento; de hecho, como ser vivo no es uno solo, sino infinitamente muchos. De aquí se desprende que en ningún todo vivo del arte científico hay un punto en que se podría parar o al que se podría hacer firme, sino que hay que aguardar al desarrollo del todo antes de que se pueda dar el concepto completo del sujeto en desarrollo. Pues este sujeto está en el medio y al final tanto como en el principio, y no es lo que está en este o aquel punto del desarrollo; no es algo individual, sino el uno y todo en el conjunto. De ahí que quien reproche al sujeto de ese desarrollo una naturaleza proteica ha acertado en su tosquedad más de lo que él mismo comprende.

[114] Se ha oído decir muy a menudo que un sistema es imposible, pero no se ha explicado qué se entiende por sistema. Si sistema fuera un conjunto de pro-posiciones que enuncian un ser firme, detenido, la llamada historia natural sería el modelo de to- 48
dos los sistemas si en la descripción hubiera llegado a la / perfección. O si por sistema se entendiera un conjunto de proposiciones interrelacionadas, cada una de las cuales tiene verdad individualmente y tomada por sí misma, la geometría sería tal vez el único sistema, aunque a nadie se le ha ocurrido considerarla como tal. Por el contrario, en relación con la ciencia viva se puede decir que cada proposición es falsa en cuanto es pronunciada como proposición. Por ejemplo, la frase «El ser primigenio es unidad absoluta de sujeto y objeto» es claramente falsa si la pronunciamos como una verdad que vale por sí misma, pues ese mismo ser es en otro sentido unidad

operante, en otro tal vez oposición de sujeto y objeto. Pero igualmente falsa es, si la tomamos individualmente, la proposición contraria: «El ser primigenio es no-unidad de sujeto y objeto». Por el contrario, en el nexo vivo del conjunto, que le marca su lugar y por tanto el límite de su validez, cada una de las dos proposiciones puede aparecer como verdadera. De ahí que más bien haya que decir lo contrario: que cada proposición es falsa fuera del sistema, que solo hay verdad en el sistema, en el nexo orgánico del todo vivo[53].

[115]De ahí que el sistema (en el mal sentido) proceda, como todo lo malo, del detenerse, de la falta de fuerza para desarrollarse, para incrementarse. Así vemos claramente cómo toda la diversidad de sistemas pasados surge de la fijación en un solo punto de vista; lo falso no es este, sino la detención en él. Pues si siguen siendo desarrollados y elaborados, todos los sistemas han de encontrar su acomodo en el sistema verdadero, global.

[116] Habitualmente no se toma el concepto de principio en ese sentido superior: para la mayoría, significa simplemente el punto de comienzo. Es evidente cuán insuficiente o equivocada tiene que volverse entonces la perspectiva si se enjuicia la naturaleza del todo de acuerdo con la naturaleza de lo primero. ¿Qué nombre podría darse de esta manera a la perspectiva en cuyo desarrollo estamos implicados aquí?

[117] / Quien se atenga a lo supremo del todo, a ese ser primigenio de la limpidez , podría sentir la 49
tentación (en la medida en que este ser aparece en el desarrollo posterior como lo auténticamente ente o

ideal) de llamar al conjunto *idealismo*; y yo mismo me he permitido calificar a ese ser de *absoluto*-ideal para distinguirlo de sí mismo en la medida en que es ente ya real y para expresar el todo como idealismo absoluto[54]

[118] Pero no podemos ignorar lo atrofiado y expuesto al malentendido de esta designación. Pues en sí misma esa esencialidad no es ni ideal ni real; o, más bien, si aparece hacia dentro como lo ideal más puro, como la actuosidad más límpida, hacia fuera es inoperante, es la pasividad más pura y por tanto es igual a la naturaleza de lo real.

[119] Así pues, si hubiera que tomar de aquel alto punto la designación del todo, no se le podría considerar ni como realismo ni como idealismo; más bien, habría que esperar que estos opuestos aparecieran en el desarrollo ulterior.

[120] Pero igual que hemos demostrado que en esa esencialidad no está siquiera la posibilidad de un comienzo, sino solo en el otro principio, solo se podría buscar en este el comienzo o nervio del sistema.

[121] De acuerdo con este, habría que declarar al todo realismo y panteísmo, tal como ha sucedido con mucha frecuencia; con qué derecho, se puede enjuiciar a partir de lo precedente.

[122] Si se considera la mayor edad, el realismo tiene indiscutiblemente la prioridad sobre el idealismo. Quien no reconoce la prioridad del realismo quiere el desenvolvimiento sin que le preceda el envolvimiento; quiere el fruto y la flor que sale de él [sic] sin la dura cubierta que los oculta. Igual que el ser es la fuerza y la fortaleza de lo eterno, el realis-

mo es la fuerza y la fortaleza de todo sistema filosófico[55].

[123] / Cada cual reconoce que la fuerza de la contracción es el comienzo propiamente operante de cada cosa. La mayor gloria del desarrollo no se espera de lo que se despliega fácilmente, sino de lo que está cerrado y solo se decide con resistencia al despliegue. Pero hay muchos que no quieren reconocer esa antiquísima fuerza santa del ser, y quisieran desterrarla nada más comenzar, antes de que, superada en sí misma, deje su lugar al amor que pare de sí misma. 50

[124] El primer hombre que sintiera y observara interiormente tuvo que conocer en sí y fuera de sí la existencia de una oposición eterna. Ya encontrando esto resistente en los comienzos primigenios de la naturaleza, pero no encontrando su fuente en lo visible, tuvo que decirse bien pronto que el fundamento de esta oposición es más antiguo que el mundo, tan antiguo como el más antiguo de los seres; que, al igual que en todo lo vivo, ya en lo vivo primigenio hay una duplicidad que tras descender por innumerables escalones nos aparece como lo corporal y lo espiritual, como tinieblas y luz, como fuego y agua, o como los géneros masculino y femenino. Motivo por el cual precisamente las doctrinas más antiguas exponen de la manera más concordante ese principio primero que lo genera todo como un ser de dos fuerzas o como un ser con dos maneras de actuación contradictorias.

[125] En nuestros tiempos, tan extrañados (y cada vez más) de ese sentimiento primigenio de la humanidad, la sensación de esa dualidad casi se ha expre-

sado más mediante los intentos de eliminarla y negarla de alguna manera que mediante un reconocimiento y comprensión reales.

[126] Si se toma del ser solo lo que de él se nos contrapone, y del otro principio solo cuanto puede encontrar de él en sí el mero mecanicista, surge la expresión más abstracta en que se puede exponer la dualidad, la cual aparece como oposición entre el ser y el pensamiento.

[127] A este pensamiento se le contrapuso desde antiguo el ser poderoso en tanto que una fuerza invencible, de tal manera que la filosofía (que lo explica todo) no encontró nada más difícil que dar una explicación de este ser. Precisamente esta inasibilidad, esta resistencia activa a / todo pensamiento, esta oscuridad activa, esta inclinación positiva a las tinieblas tuvo que servirle de explicación. Pero la filosofía prefirió eliminar por completo lo incómodo, disolver por completo lo incomprensible en el entendimiento o de alguna manera en la representación. 51

[128] Todo el que hace esto, todo el que niega que hay un principio contrapuesto positivamente a todo pensamiento y resistente activamente a él niega la realidad en sí, y se le llama con razón *idealista* (en el significado común de la palabra).

[129] En este sentido, el idealismo (como negación completa de esa fuerza primigenia del ser) no se limita en absoluto a la escuela, ni es un producto de los tiempos presentes. Tal como ha aparecido entre nosotros, de hecho el idealismo solo es el secreto revelado de la dirección que desde ya hace varios si-

glos ha tomado la facultad de pensamiento del hombre, que lo intenta todo.

[130] También se confirma aquí que el hombre forma en todo momento a su Dios a su propia imagen, igual que sin duda también se forma a la imagen de su Dios. Igual que entre nosotros se hizo cada vez más habitual considerar la humanidad como lo único, y a la destreza y a la fuerza (que han de servirle de base) como nada en absoluto, también se ha llevado a cabo el esfuerzo de quitarle a la idea suprema tanto como sea posible de lo que es poder y fuerza, de tal manera que un orador filosófico de nuestro tiempo puede hacer de este Dios humano una descripción para todo el mundo, en la que de tantos rayos y tanta luz no se ve nada[56].

[131] Tal Dios es la imagen natural de un hombre que ha perdido por completo la fuerza de profundizar en sí mismo; su impotencia es comparable a la de un pueblo que en el bondadoso esfuerzo por lo que se suele llamar *cultura e ilustración* ha acabado disolviendo todo en pensamientos; pero con la oscuridad ha perdido al mismo tiempo toda la fortaleza y aquel principio bárbaro (¿por qué no decir la palabra adecuada?) que, superado pero no aniquilado, es la auténtica base de toda grandeza.

[132] De ahí que si, de acuerdo con este orador, todo lo que existe fuera de esa luz primigenia de la divinidad no es más que una imagen, una esquematización vacía de ella misma y si además todo lo que es visible en este mundo de imágenes, / toda la llamada naturaleza fenoménica (la tierra y el cielo, a las que se solía llamar el vestido del poder de Dios) 52
no es más que una nada de la nada, una sombra de la

sombra (¿por qué no en este arranque pindárico sueños de sombras?)[57], habría que encargar a este orador que, utilizando el verso de Homero que Catón el Viejo aplicó a los guerreros ante Cartago, encontrara en el pueblo que tiene tales oradores uno solo del que se pudiera decir lo mismo que de Escipión:

> [133] «Solo él es poderoso, los demás tiemblan como sombras»[58].

[134] ¡Cuán beneficioso es conocer en medio de la movilidad y ligereza del pensamiento un principio que ni lo puede disolver el menstruo del concepto más agudo ni destruirlo el fuego del pensamiento más espiritual! Sin este principio que se resiste al pensamiento, el mundo tal vez ya estaría disuelto realmente en nada; solo este punto central insuperable lo mantiene frente a las tormentas del espíritu móvil, que nunca descansa. Sí, es la fuerza eterna de Dios. En lo existente primero tiene que haber un principio que se opone a la revelación. {Pues si}[59] hay una fuerza que causa la revelación, ¿no tiene que haber también una fuerza que se le opone?, y ¿se puede pensar una indiferencia completamente inactiva? En lo real primero hay un principio irracional, que se opone a la descomposición, un principio contrario a la creatura, el cual es la auténtica fortaleza en Dios[60]: igual que en la alta gravedad de la tragedia el Poder y la Violencia (servidores de Zeus) son quienes encadenaron a Prometeo, el amigo de los hombres, a la peña rodeada por el murmullo del mar[61]. Así pues, es necesario reconocer ese principio como la personalidad de Dios. Pues ya en el lenguaje de la filosofía de hace cierto tiempo se explica

la personalidad como el último acto o como la última potencia mediante la que existe de manera incomunicable un ser inteligente. Es el principio que, en vez de mezclar a Dios con la creatura (como se ha dicho), lo separa de ella eternamente. Todo se puede comunicar a la creatura, salvo[62] ser a partir de sí misma.

[135] / No se puede decir que sería indigno de la naturaleza divina adoptar ese principio; pues ¿cómo 53
podría ser indigno lo que es necesario para su ser? Pero además esta objeción incluye un presupuesto falso. Pues ese principio, en tanto que operante, precede al Dios ente; pero en el Dios ente está subordinado; si volviera a aparecer como *actus*, primero habría que averiguar si aparece mediante la voluntad divina.

[136] Lo que vale para el realismo vale también para el panteísmo. En aquel estado primigenio del equilibrio de todas las fuerzas, lo uno es también el todo, y el todo es lo uno. Pero tampoco esta unidad es inactiva, sino que está puesta mediante una fuerza que opera en el ser primigenio. De ahí que igual que el realismo tiene el privilegio de la edad sobre todas las demás perspectivas[63], también al panteísmo le corresponde la prioridad indiscutible sobre su opuesto, el idealismo y el dualismo. Podemos decir que en Dios mismo es el sistema anterior y más antiguo[64]. Pero precisamente este sistema panteísta de los tiempos más antiguos, este estado primigenio de totalidad y unidad [*All-Einheit*] y de cierre total es lo que mediante la época siguiente ha de ser desplazado cada vez más y puesto como pasado.

[137] ¿Cómo es que este estado se convirtió en pasado?, pues de que ha pasado nos convence la exterioridad y el aspecto tranquilizado de la naturaleza, su relación orgánica en oposición a aquella salvaje época inorgánica.

[138] No por medio de un poder exterior al ser primigenio, si algo así fuera pensable. Pues su fuerza no puede ser doblegada por nada; nada es capaz de quebrar esta unidad inquebrantable de su esencia, de eliminar la simultaneidad y equipolencia de las fuerzas en él.

[139] Pero tampoco él mismo, el Dios encerrado en el ser, lo puede hacer por sí mismo. Pues por sí mismo es un todo indivisible, y aquella voluntad superior que al mismo tiempo es su voluntad (el amor) puede trasladarlo al estado de la contradicción y de 54
la disputa, pero no sacarlo del mismo; este estado tampoco / se puede cambiar mediante ninguno de los principios que están incluidos en él, pues nada se puede separar de él.

[140] Así pues, solo serían pensables los siguientes casos:

[141] O bien el ser primigenio tendría que permanecer en este estado de la contradicción, en el que no tendría lugar ni la separación ni la unificación. O bien la separación tendría que suceder realmente; ya fuera mediante la supremacía de la voluntad superior o al renunciar la voluntad operante a su propia vida. O bien, finalmente, se tendría que cumplir de otra manera el deseo de aquella voluntad superior que apremia a la separación, con lo que la otra voluntad subsistiría en su fuerza y operatividad.

[142] La primero va contra el presupuesto, y además es impensable en sí mismo. Pues la disolución eterna, el caos eterno, el sufrimiento y la angustia eternas son imposibles; toda contradicción encuentra su final mediante sí misma. Pero lo otro, que la separación venza absolutamente a la unificación, también es imposible. Pues con ello se aniquilaría el principio contractivo; ciertamente, volvería a darse la limpidez inicial, pero sin revelación. Y ella no quiere eso; pues aunque a menudo quisiera escapar del poder del movimiento [*Umtrieb*], se queda porque no puede renunciar a su anhelo de revelación; quiere que la oposición sea para poder surgir de ella como unidad. ¿Quién duda de que si ese ser supradivino de la limpidez quisiera ser libre respecto de la existencia podría consumir toda resistencia y salir de ella como fuego aniquilador? Pero esto no lo soporta el amor, no lo soporta la intención de la revelación. En la existencia continua y en el estallido continuamente refrenado del fuego reside el secreto supremo. Por último, lo tercero, que la voluntad existente renuncie por completo a su propia vida (a su voluntad propia), no es menos imposible, pues con ello retiraría todo y suprimiría también el comienzo. Sería un proceso completamente retrógrado. Pero todo lo que retrocede es malo, y la manera divina no es la libertad de retirar, sino la fuerza de imponer lo comenzado y realizarlo hasta el final. Además, es impensable en sí mismo. La voluntad propia o contractiva o bien tendría que ser suprimida / mediante la voluntad superior, lo cual ya hemos demostrado que es imposible, o bien tendría que suprimirse a sí misma. Pero esta es una voluntad en sí misma

ciega, que no tiene libertad frente a sí misma, y es imposible que algo sea superado por sí mismo. Así pues, solo queda lo último, que al ser y por tanto también a lo existente se le calme de otra manera su anhelo de libertad y revelación.

[143] La contradicción en apariencia indisoluble que tiene lugar aquí es, según se muestra cada vez con más claridad, que lo existente ha de separarse y al mismo tiempo ha de seguir siendo existente, es decir, como uno. Si la unidad pudiera morir, la contradicción no estaría presente en absoluto, pero en lo más perfecto no se puede perder nada; hasta el tránsito más suave de la unidad a la dualidad en que aquella cesara lesionaría la perfección e inmutabilidad de la naturaleza divina, en la que no puede haber transformación de la esencia, alternancia de tinieblas y luz. Si lo uno se moviera de la unidad a la dualidad, se perdería la unidad. Pero la dualidad ha de ser, y la unidad también ha de subsistir. Esto solo sería posible si, precisamente al restar en sí, el principio unificador pusiera el principio separador, y precisamente al poner el principio revelador subsistiera en sí mismo como principio contractivo. Pero solo restaría en tanto que tal en sí mismo si mediante su recogimiento pusiera *fuera* de sí el principio separador. Pero nada es capaz de ser fuera de Dios (aunque este solo esté presente en germen), pues Dios es el ser de todos los seres, en él está la semilla y la posibilidad de todo lo real. Así pues, ese principio puesto fuera de lo existente tendría que estar al mismo tiempo en Dios y solo fuera de lo existente, es decir, Dios tendría que duplicarse en él, tendría que ser otra personalidad de Dios, diferente de la de

lo existente, pero no de sí mismo. Sin embargo, ese principio tendría que ser de Dios, en la medida en que este es lo existente o lo que está encerrado en el ser; pues fuera de este antes no había nada, tampoco Dios. Pero lo existente es un todo indivisible, y tal como es ha de seguir siendo de acuerdo con el presupuesto. / Así pues, el Dios incluido en el ser no puede poner la otra personalidad ni mediante la división ni mediante la separación o el apartamiento de uno de los principios contenidos en él, sino solo permaneciendo en su integridad y cierre. Este acto por el que se pone otro fuera de sí y en el cual lo que pone permanece en su totalidad es la generación [*Zeugung*][65]. Así pues, la generación, la autoduplicación de la esencia incluida en el ser sería la única solución posible de la disputa máxima. 56

[144] Ciertamente, el concepto de generación es tomado también en el sentido más amplio y es aplicado siempre que en un ser vivo la fuerza que crea interiormente comienza a operar hacia fuera, ya produzca lo que es igual a ese ser o algo independiente y autónomo respecto de él. Así, se atribuye una fuerza generadora también a los poetas y a los artistas en sus producciones, y en concreto en la proporción en que lo producido aparece con independencia de ellos. La planta, en la cual la forma primigenia de la generación se expone de la manera más pura, es generadora no solo en la fecundación real, sino en cierto sentido ya en el tránsito a la inflorescencia, pues aquí produce ya algo distinto de ella, mediante lo cual supera la mera prosecución de sí misma. Pero no simplemente el ser orgánico en conjunto, sino que también los órganos individuales (en especial

los órganos de los sentidos) tienen un deseo continuo de generación. El oído siempre quiere oír, como se ve en que algunos seres no pueden vivir sin el sonido o sin la palabra, por lo que los emiten cuando fuera de ellos reina el silencio, igual que muchas personas suelen hablar consigo mismas. Así, el ojo se encuentra en una inclinación continua a mirar, lo cual es un verdadero crear fuera de sí, un contraer, es decir, un generar, y si no se le da ocasión desde fuera se decide (en un estado especialmente excitable) a generar por sí mismo. En general, todos los seres que en su propia plenitud ya no pueden contenerse o contraerse parecen contraerse fuera de sí, de lo cual forma parte (por ejemplo) el alto milagro de 57
la formación de la palabra en la boca, que es / una verdadera generación del interior lleno cuando ya no puede permanecer en sí mismo.

[145] Tampoco lo existente busca en la creciente plenitud de su interior otra cosa que la palabra mediante la cual pudiera ser expresado, liberado, desplegado; y por doquier solo la palabra generada o encontrada resuelve la discordia interior.

[146] También el hombre, cuando su primera personalidad comienza a sentir la angustia y aquellos profundos dolores interiores de toda vida y si no quiere permanecer en el estado caótico o sucumbir a un fuego consumidor interior, tiene que generarse el redentor, que es la otra personalidad superior y mejor que lleva a la primera a la decisión, a la apertura, a la reflexión [*Besonnenheit*].

[147] El amor es el estímulo a todo desarrollo. El amor mueve al ser primigenio a abandonar su cierre. Pues la fuerza contractiva es superada no solo exte-

riormente, sino también interiormente. Cuanto más le revela la separación continua la esencia de la limpidez y se la hace sentir interiormente, tanto más siente esta fuerza que se trata de su propia esencia verdadera y originaria, y cuán severa, dura y ciega naturaleza es ella frente a la dulzura, la inteligencia y la luz de aquel ser superior, y pierde cada vez más el coraje de oponérsele, pero en tanto que fuerza y fortaleza eternas no puede dejar de ser contractiva. Cuanto más cede a la separación sin poder dejar la contracción, tanto más se hincha su corazón; al mismo tiempo, su esencia se vuelve más anhelante y presentidora; sus movimientos ya no son como las tormentas feroces del invierno, sino como las brisas de comienzos de la primavera, cuando un hálito dolorosamente dulce tiembla por toda la naturaleza y todos los seres parecen como abrumados por el gozo interior al prepararse para su mayor energía vital. Pues cuando interiormente la fuerza contractiva libera su vida, la ira se vuelve impotente y pierde toda voluntad y con ella la facultad de contraerse, y exteriormente o por cuanto respecta al acto no puede dejar de ser creadora y contractiva (pues es la fuerza eterna del único ser inmortal por naturaleza), se ha 58
alcanzado también en relación / con el ser primigenio aquel momento del impulso máximo de las fuerzas en el que, como es incapaz de contraer o generar *en sí*, genera *fuera* de sí lo similar a él, y por tanto algo independiente y autónomo respecto de él.

[148] ¡Qué otra cosa podría generar desde sí misma la fuerza contractiva primigenia sino aquello que desea la esencialidad (cuyo deseo la trasladó a esa disputa), lo similar a ella, el *amor más puro*! Igual

que en el corazón nace el amor, del punto central de la contracción del Padre eterno nace el Hijo eterno[66].

[149] Ahora está cumplido el deseo del amor. Por primera vez el amor reconoce a la fuerza contractiva como una consigo mismo. Pues el amor, la pura limpidez por sí misma, no es capaz ni de generar ni de crear; para ello necesitaba de la fuerza contractiva en tanto que la única fuerza operante y generante, que por este motivo es en sí misma tan eterna como él. Pero esta fuerza solo debería ser fuerza generadora, debería ser en lo existente mismo y no por mor de sí misma. Por ello luchó el amor contra ella hasta que, superada interiormente, se decidió realmente por la generación. Ahora está calmado el deseo del amor interior; a partir de ahora deja que la fuerza contractiva actúe tranquilamente. Pues la fuerza contractiva no puede cesar, sino que ha de seguir operando eternamente para que eternamente el Hijo sea generado por el Padre y la fuerza paternal se despliegue eternamente mediante el Hijo y de esta colaboración surja el deleite eterno del superar y del ser superado. El Hijo no es lo opuesto al Padre, sino su deseo y su amor, igual que (para dar una comparación débil) nos causa placer encontrar al amigo que hace que se abra y se exprese nuestro interior cerrado o que finalmente nos da la palabra que disuelve todas las contradicciones de nuestra vida. Pues solo con el Hijo comienza la autocomprensión y la distinción en el Padre, como ya dice un escritor de tiempo atrás: el Hijo es el límite de la profundidad paterna y la fuente de las cosas inteligibles[67].

[150] Es verdad que el Padre no es puesto inmediatamente, por la mera existencia del Hijo, pero la unidad paterna (que tiende a la indiferencia de las fuerzas / y al cierre) es puesta como no-ente, y esto 59
no en sí misma, pero sí en referencia al Hijo. Lo que, siendo, está puesto en sí como no-ente por relación a otro está puesto como pasado. Así pues, mediante la generación del Hijo la oscura fuerza primigenia del Padre se retira al pasado y se conoce a sí misma como pasada en relación a él. Pero igual que la fuerza contractiva se ha retirado a la potencialidad, al pasado, a la interioridad (puesta realmente como potencia primera), cesa la oposición del amor a ella, pues está en su relación verdadera. Ahora puede seguir actuando interiormente, y el amor disfruta de su actuación: pues solo mediante su actuación existe el Hijo eterno, en el cual ahora reposa el amor del Padre, que ya no aviva la disputa de los tiempos anteriores. Los dos principios están puestos ahora por primera vez en libertad mutua; y disfrutan de la independencia recíproca, mientras que conjuntamente conforman una sola naturaleza.

[151] El Hijo es el reconciliador, el liberador y redentor del Padre; y si la fuerza paterna era antes que el Hijo[68], no era menos antes que el Padre; pues el Padre mismo solo es Padre *en* el Hijo y mediante el Hijo. De ahí que el Hijo sea causa del ser del Padre, y aquí vale aquella frase familiar a los alquimistas: el Hijo del Hijo es el que era el Padre del Hijo.

[152] Con el Hijo comienza la segunda época, la época del presente, del amor dominante. La ley que hemos formulado más arriba[69], de acuerdo con la cual las mismas fuerzas que colaboran interiormente

se vuelven independientes exteriormente unas de otras y cada una de ellas tiene (en tanto que potencia dominante) su propia época, esta gran ley de toda vida está confirmada aquí en el mayor de todos los casos.

[153] El primer efecto del Hijo en relación con la fuerza paterna es que supera la unidad del ser y de lo ente en ella, lo cual no es posible sin poner en cada uno de estos lo ente o la esencia en libertad respecto del ser.

[154] Pues tanto en el ser como en lo ente era la esencia, pero en ambos de maneras opuestas.

[155] / En lo ente la esencia no era libre porque 60
fue puesta como sujeto de la fuerza contractiva y por tanto como contractiva ella misma, ya que de acuerdo con su naturaleza es una fuerza fluida y comunicante.

[156] Por el contrario, en el ser la esencia no era libre porque estaba contraída y, por tanto, puesta como objeto.

[157] Ahora bien, la unidad entre lo ente y el ser reposa precisamente en que la esencia está puesta en lo ente como sujeto y en el ser como objeto. Por tanto, no se puede suprimir esa unidad sin que al mismo tiempo en lo ente y en el ser la esencia quede libre frente al ser o respecto de la fuerza contractiva.

[158] No podemos representarnos mejor la relación que la esencia guarda con la fuerza contractiva en lo ente que mediante la relación en que está puesto el ánimo en sí libre y límpido frente a una voluntad determinada que se genera en él: pues aunque surgida en él, esta voluntad captura pronto al ánimo

mismo, de tal modo que este pierde su libertad y limpidez en relación con ella. Pero llegará a ser libre respecto de esta voluntad cuando la misma se retire hacia dentro, al ocultamiento, mientras que el ánimo podrá fluir libremente y comunicarse.

[159] Así pues, la esencia será libre en lo ente solo en la proporción en que la fuerza contractiva, la otra voluntad a la que hizo sujeto de sí misma, sea superada y por tanto puesta como algo interior, como latente y relativamente como sujeto, mientras que la esencia llega hacia fuera como lo que la abarca y encierra y vuelve a ser amor que fluye libremente.

[160] Si la esencia no era libre en lo ente porque estaba puesta como sujeto, mientras que en sí o de acuerdo con su naturaleza está por encima de todo sujeto, en el ser no es libre porque en relación a la fuerza negadora es objetiva, no-ente, mientras que en relación a esta debería más bien ser ente. Así pues, la liberación de la esencia en el ser consistirá en que aquí más bien la esencia sea puesta cada vez más como ente o presente (y por tanto subjetiva), y el ser o la fuerza negadora primigenia sea puesto ca- 61
da vez más como / no-ente relativo, pasado (y por tanto objetivo).

[16l] Pues la división no ha de ser separación absoluta de las fuerzas, no ha de ser ruptura del lazo inicial de la unidad; si fuera esto, la fuerza eterna del Padre no sería superada en el amor, sino aniquilada. La división ha de ser solo desprendimiento mediante el cual cada principio es puesto independiente del otro o en su propia libertad. Contemplaremos de la manera más correcta este desprendimiento si lo consideramos como articulación del lazo de la existencia

antes mudo, mediante lo cual este se transforma en la palabra perceptible, hablante, en que las vocales y las consonantes no quedan separadas, sino puestas unas con otras en la relación correcta, pronunciable.

[162] Ahora bien, el Hijo se realiza en la proporción en que supera la fuerza oscura de la indiferencia en el Padre, es decir, en la proporción en que articula el lazo. De ahí que el Hijo no sea en su realización otra cosa que la palabra viva, articulante, y a su vez la palabra viva no es otra cosa que el Hijo en su realización.

[163] Como lo ente tiene en sí la fuerza contractiva en tanto que interior o sujeto, pero hacia fuera es un ser límpido que fluye libremente, se convierte en un ser autónomo, autoconsciente, que se conoce a sí mismo, en pocas palabras: es elevado a lo espiritual. Es un fuego que resplandece desde sí mismo, que no necesita de un ser fuera de sí, sino que se basta a sí mismo.

[164] Pero solo mediante y en el Hijo lo ente está separado del ser y elevado a lo espiritual; igual que solo en el Hijo el Padre es Padre real. Pero en sí mismo sigue siendo lo que era antes; y si el Hijo pereciera, también la autoconsciencia del Padre retrocedería a ese profundo cierre del que encontramos en nosotros mismos una débil imagen cuando nuestro interior se encuentra en el estado tenebroso, no libre, no separado.

[165] En la misma proporción en que lo ente se separa del ser y se eleva a la eterna auto-presencia, el ser es puesto necesariamente como pasado. Pero solo *en tanto que* ser puede / ser puesto como pasa-

do. Esto solo puede suceder cuando en la misma pro- 62
porción lo que en él es ente o esencia es puesto como presente y como ente.

[166] Así pues, en cada uno de ambos, en lo ente y en el ser, las fuerzas operantes son puestas en la relación libre y adecuada a su naturaleza; en cada una de ellas la palabra viva es como el lazo que une y crea libremente; cada una de ellas se despliega, pues, hasta formar un mundo por sí mismo.

[167] El mundo en que se despliega el ser es la naturaleza; el mundo en que se despliega lo ente es el mundo de los espíritus.

[168] La naturaleza y el mundo de los espíritus surgen del punto central común de una misma unidad primigenia y de una manera siempre uniforme, a la vez y el uno con el otro, mediante un acto de la dualización eterna.

[169] Pues la fuerza paterna nunca deja de operar, de tal manera que los dos mundos surgen del Padre no simplemente al principio, sino continuamente, por lo que se llama con razón al Padre la unidad de la naturaleza y del mundo de los espíritus. Sin la contracción del Padre, la naturaleza cesa por completo, en tanto que el ser que desde el principio existió solo en la contracción y mediante ella, pero con él también cesa lo espiritual, que eternamente solo llega a ser cuando la fuerza contractiva queda superada y puesta como interior.

[170] Pero solo mediante el Hijo están separados los dos mundos; mediante él están hechas en el sentido más propio todas las cosas tanto en el mundo visible como en el invisible. Si el Hijo pudiera dejar

de actuar, la naturaleza y el mundo de los espíritus volverían a juntarse, retornarían a la unidad. La pregunta «¿por medio de qué fuerza están separados ambos en el presente?» es al menos tan importante como la pregunta «¿por medio de qué fuerza son un solo mundo originariamente o vistos en el pasado?».

[171] Pero, ¿están separados solo por el Hijo y ya no hay otra relación entre ellos que la unidad paterna, la cual, en tanto que pasado portador, sigue estando a la base de la oposición en que se encuentran? ¿No surge precisamente de la separación una unidad superior?, y ¿no tuvieron / que ser separados simplemente para que se desplegara esa unidad su- 63
perior? Si la primera unidad, que descansaba en la no-separación, era inconsciente y necesaria, esta otra, que brota de la separación, tendría que ser una unidad libre y consciente.

[172] Para alcanzar la respuesta a esta pregunta, hace falta retroceder al primer sentido de la división. Para no repetir lo mismo de la misma manera, vamos a intentar expresar de una manera más dialéctica lo que arriba hemos expresado de una manera más narrativa.

[173] Como el ser o lo objetivo se comporta respecto de lo ente en conjunto como no-ente, podemos considerarlo como la oposición, y a lo ente como la unidad. Lo existente, como en ello lo ente y el ser están fundidos en la mayor interioridad, se puede pronunciar como la unidad de la unidad y de la oposición, una expresión de la que nos hemos servido con frecuencia.

[174] Pero lo existente aún no es esta unidad para sí mismo, sino solo en sí mismo o de una manera oculta. No puede detenerse en esta interioridad; toda existencia sigue apremiando a su desarrollo; toda planta exige su plenitud, quiere crecer y finalmente desplegarse hasta florecer. Lo eterno quería la unidad y la oposición en un solo ser, quería volver a ser lo que era, es decir, hacerse manifiesto a sí mismo en tanto que tal. Con este fin, la unidad y la oposición tuvieron que ser separadas o incluso contrapuestas, y hasta este punto hemos conducido el desarrollo.

[175] Pero esta separación o contraposición no era debido a sí misma; era solo para que lo eterno se revelara a través de ella como unidad de la unidad y de la oposición.

[176] Esto no habría sido posible mediante la reaparición de esa unidad que ya estaba presente en la existencia de una manera envuelta (la unidad de la unidad y de la oposición) ahora inmediatamente como *lazo* entre las dos; pues ahí cesaría en seguida toda separación, en el fondo ahora volvería a haber lo que había antes, no habría tenido lugar una *decisión*[70] auténtica, el viejo cierre volvería a ocupar el lugar del desarrollo.

[177] / Así pues, la oposición tiene que permanecer; la unidad y la oposición tienen que ser cada una para sí, y la unidad tiene que aparecer precisamente en este ser-para-sí de cada una y sin que el mismo sea suprimido. 64

[178] Esto solo se puede pensar cuando en la relación de contraposición de ambas la unidad se genera para sí en cada uno de los separados, cuando me-

diante una armonía interior generada especialmente a partir de cada una llegan a ser uno en y mediante la separación.

[179] Solo así se revela la esencia suprema del amor: pues que sean armoniosos los principios que están obligados a ello por una fuerza vinculante no es un milagro, pero hay amor cuando en una situación de independencia existencial lo libre es atraído a lo libre.

[180] Pero la disposición o la posibilidad de semejante unidad voluntaria tiene que encontrarse en cada uno por sí mismo, si bien de una manera poco clara y no desarrollada. Y en ambos están realmente los mismos principios, la misma palabra separadora y unificadora. No la diversidad, sino solo la proporción inversa de las fuerzas en ambos hace la diferencia. En ambos, la continuación del proceso pone cada vez más como latente a la fuerza negadora primigenia; pero en lo ente llegando cada vez más a ser sujeto, en el ser llegando cada vez más a ser objeto. En la misma proporción en que la fuerza contractiva está puesta interiormente en lo ente, el amor puede fluir como esencialidad que se comunica libremente; e igualmente, en la misma proporción en que es puesta exteriormente la fuerza contractiva del ser, germina el amor en su corazón y supera desde dentro el duro exterior. Allí, el amor es lo exterior operante, la fuerza contractiva es lo interior latente que solo es para que el amor tenga algo que lo sostenga y lo haga autónomo; por el contrario, aquí el amor es lo interior operante, la fuerza negadora es lo exterior inoperante. De esta manera está dada la posibilidad de que a la máxima contraposición exterior esté

vinculada la máxima unidad interior. Así, el día está oculto en la noche, la noche en el día, pero uno dominado por el otro. Así, en lo bueno está lo malo, aunque oculto e inoperante, pero como sostén necesario de / lo bueno mismo; también en lo malo está lo bueno, sin lo cual lo [65] primero no podría ser, aunque controlado por aquello.

[181] Aquí se presenta, pues, una tercera forma de la unidad, que empero solo es la primera unidad que ha llegado a manifestarse en la realidad, pero es completamente diferente de la segunda unidad, que reposa en la igualdad existencial[71]. Podremos calificar a esta unidad interior de esencial y cualitativa, ya que por el contrario la diversidad es cada vez más meramente exterior, inesencial, cuantitativa.

[182] Este concepto de diferencia meramente cuantitativa del ser y de lo ente ha sido considerado a menudo la afirmación de una diferencia inesencial de los principios mismos, igual que en tales materias apenas se puede esperar de la mayoría otra cosa que una consideración y enjuiciamiento superficiales. Quien ponga un poco de atención tiene que ver que precisamente la diferencia meramente cuantitativa entre lo ente y el ser presupone la oposición cualitativa más decidida de los principios en su desnudez o considerados por sí mismos.

[183] Precisamente este concepto lo hemos explicado mediante el de la mera diferencia de potencia. Pues en el ser, por ejemplo, también hay lo ente; pero en lo ente en tanto que tal es a su vez lo ente de esto ente; y si se puede designar a aquel en la distinguibilidad actual de los principios o como diferencia articulada mediante la fórmula A = B, habría que ex-

presar a lo ente elevado a lo espiritual y consciente mediante A2.

[184] Así pues, ya mediante su naturaleza interior están emparentados lo ente y el ser, lo espiritual de Dios y lo corporal separado de ello, la naturaleza y el mundo de los espíritus. Pero esto está dicho solo de una manera abstracta y como si ambos fueran conceptos firmes. Lo verdadero es que esta unidad interior es una unidad cada vez más en devenir y que se desarrolla en proporción a la separación. Pues la naturaleza y el mundo de los espíritus brotan en una medida continuamente igual a partir de la unidad eterna. En la misma proporción en que en el ser el amor llega a ser ente y es elevado desde lo no-ente, en lo espiritual del Padre la ira se vuelve latente o interior, el amor exterior o patente, y a la inversa. Pero / precisamente de este modo quedan separados; pues inseparable era el ser respecto de lo ente solo 66
mediante la contracción operante del Padre. Así pues, justamente lo que separa al uno del otro los conduce a esa unidad máxima en la que (en tanto que separados) se vuelven a abrazar y se disuelven el uno en el otro con toda la riqueza de su contenido. Cuando mediante el proceso continuamente progresante de un arte analítico verdaderamente divino la esencia de la limpidez inicial (que ahora aún está oculta profundamente) es elevada cada vez más en el ser y puesta como ente, en su última perfección la naturaleza es, aunque desde un lado completamente diferente, por su esencia justamente lo que lo espiritual será al mismo tiempo en Dios; pues tanto en aquella como en esto, pero de manera contrapuesta,

el amor está puesto como lo único ente, y el principio negador como lo no-ente.

[185] De este modo, pues, los dos mundos son preparados cada vez más mediante la separación progresante para la unidad última que solo puede ser desarrollada a partir de lo interior de cada uno de ellos.

[186] Esta unidad no ha de estar presente; pues el presente reposa en la oposición[72], es solo tránsito desde aquella indiferencia inicial encerrada en la profundidad a la unidad última y más desplegada. Esa unidad solo puede ser una unidad siempre en devenir, que se genera continuamente y, en pocas palabras, *futura* desde el punto de vista presente.

[187] Esa unidad no está presente en el sentido de que ya estuviera puesta entre los dos separados, objetivamente; pero ha de llegar a estar entre ellos, es decir, ya ha de ser potencialmente, subjetivamente. En las profundidades de la divinidad ha de residir de una manera oculta la fuerza invisible que en algún momento acepte como esencia o sujeto esta unidad que brota de la armonía interior de los separados.

[188] El Padre no puede ser esta esencia en relación con la cual la naturaleza y el mundo de los es- 67
píritus, la unidad y la oposición, son uno ya ahora de una manera superior, aunque todavía no visible exteriormente; pues el Padre sigue siendo la fuerza de la unidad primera mediante la cual la naturaleza y el mundo de los espíritus están mezclados y sin separar; el Hijo es / la personalidad que los separa, por lo que no puede ser al mismo tiempo la personalidad que los vuelve a conectar como sujeto. Así pues, esa

unidad invisible y oculta en el presente tiene que ser (ya que solo puede ser Dios) una tercera personalidad diferente de las personalidades del Padre y del Hijo, la cual ya tuvo que estar presente envuelta en la del Padre (porque este ya era en sí unidad de la unidad y de la oposición) y que sin embargo es desarrollada realmente mediante el Hijo, que precisamente por ello tuvo que superar la indiferencia del Padre, tuvo que separar la primera unidad que aún envuelve la oposición. De ahí que fuera completamente adecuado a la cosa decir que esta tercera personalidad parte potencialmente del Padre, actualmente del Hijo.

[189] Solo mediante esta tercera personalidad Dios es un ser verdaderamente completo, compacto, perfecto en sí mismo; al mismo tiempo está claro cómo solo en esta trinidad de personalidades se puede revelar la unidad suprema del ser. Tampoco esta personalidad es un principio individual, tampoco es una parte de la divinidad, sino Dios entero, pero en el estado de su despliegue máximo, más vivo.

[190] Como para esta tercera personalidad también lo anteriormente subjetivo, elevado a lo espiritual mediante la separación, es uno con el ser o con lo real, no podemos expresar más adecuadamente su esencia que diciendo que en ella ha alcanzado su realización máxima la limpidez inicial, la unidad absoluta de sujeto y objeto: en esta medida habría que llamarla Espíritu, pero no relativamente, como lo ente elevado a lo espiritual y contrapuesto al ser, sino debido a su elevación por encima de lo ente y del ser: el Espíritu en sí o el Espíritu absoluto.

[191] Permítasenos una palabra general sobre este desarrollo de la divinidad en varias personalidades.

[192] Dios no se puede pensar como fuerza detenida, salvo en aquellos sistemas abstractos y carentes de vida que en otro aspecto son considerados reprobables casi por todos. Si en Dios hay vida y personalidad, hay en él un movimiento progresante en que él / empero solo puede partir de sí mismo y solo 68
puede retornar a sí mismo, por lo que es al mismo tiempo comienzo y meta del movimiento[73]. Aquí no hay una progresión aritmética, no hay una multiplicidad exterior, sino una multiplicidad interior que parte de uno y resta uno o en sí. Igual que hay que admitir un progresar en Dios, también hay que admitir una serie de personalidades. Pues si se representara la acción mediante la cual lo eterno se decide a la Creación como el movimiento más constante de la unidad a la dualidad, perderíamos la unidad debido a la dualidad, y así, con el progreso de la oposición a la unidad superior (a la trinidad) perderíamos la unidad y la dualidad debido a la trinidad. Si, pese al progreso, no ha de haber cambio en Dios, con la dualidad ha de subsistir la unidad, y con la trinidad tanto la unidad como la dualidad, lo cual no es pensable sin personalidades diversas que corresponden a cada uno de estos momentos.

[193] Si la divinidad no es puesta en su primer estado como desplegada, de tal manera que no necesita de ninguna Creación, su estado primigenio es el de un no-despliegue; pero la fuerza mediante la cual el desarrollo es negado y detenido no puede ser la misma mediante la cual es afirmado e introducido. De ahí que sea muy comprensible que todos los que

no se elevan a ese acto de la auto-duplicación jamás sean capaces de proseguir el desarrollo más allá del momento que hemos designado *existencia*, y que si quieren ir más allá no aporten más que palabras.

[194] En todas las visiones primigenias de la humanidad, en todas las religiones sin diferencia, radica el sereno presentimiento de esa serie de personalidades que es necesaria para explicar el estado de la Creación desplegada y al mismo tiempo tranquilizada. Pues, así, no solo la religión hindú hace que su dios máximo genere el dios segundo, Brahma, mediante el cual se extraerá el mundo oculto en aquel. También en la fábula griega seguía a la dominación de Urano (la esencialidad celeste inicial) la dominación de Cronos, en cuya naturaleza se enlazan dos representaciones, la del tiempo siempre dando a luz y siempre devorando, la de la rueda del nacimiento que gira sin cesar, / y la de la edad de oro, a la que 69
en última instancia servía como modelo esa armonía en que las cosas convivían antes del comienzo de los tiempos actuales. Pues al hombre le queda en el vivísimo sentimiento de la escisión consigo mismo y con todo el mundo aún el presentimiento de haber estado en el todo y de haber formado parte del todo, y es natural el deseo de preferir retornar en seguida a este todo antes que volver ahí a través de una larga lucha. A Cronos lo desalojó su hijo Zeus, el dominador del presente, al que le está predicho un destino igual solo en el futuro. Antes de la dominación de Zeus había solo productos salvajes, sin reglas, nada permanente y subsistente; pero con Zeus comienza el reino de la forma, comienzan las figuras permanentes. Pero en el otro aspecto, como se consideraba

a los tiempos de Saturno tiempos de alta dicha, debido al realismo de la religión griega hubo que representar y lamentar este desalojo como un acto de violencia.

[195] Elevada por encima de toda comparación y única es la idea cristiana, especialmente en la manera como vincula la pluralidad de personas con la unidad de la esencia, pues de este modo queda patente cómo aquel movimiento progresante a partir de la esencia va a través de la misma y a la misma, por lo que en ningún lugar sucede una transformación de la esencia. Muy bien dice ya un inteligente maestro de los primeros siglos[74]: «Aceptar varias naturalezas es helénico, creer solo en una persona es judío; pero desplegar la naturaleza única en la santa trinidad y volver a reunir la trinidad de las personas en la unidad de la esencia es la doctrina más correcta, la más veraz».

[196] Los efectos silenciosos, invisibles, del cristianismo son indiscutiblemente más grandes y extensos de lo que se suele suponer. Sin duda, no carecería de interés buscar en las obras más significativas de la ciencia y del arte los suaves rasgos que de aquel han pasado a ellas. Simplemente porque al ser comunicadas desde la infancia (al menos de acuerdo con la excelente manera antigua de educar) sus doctrinas adquieren una presencia casi ineludible para toda la vida, son el material en que / se ejercita la 70
fuerza natural del espíritu de todos los hombres profundos (sin saberlo ella misma) desde la juventud; así han operado como estímulo silencioso sobre ánimos inteligentes y han comunicado lo superior y más raro incluso a quien permaneció ajeno a los de-

talles: el sentido completamente peculiar al cristianismo de la humanidad y naturalidad, que precisamente es esencial en las máximas producciones e investigaciones. Pues la revelación expresa las cosas más elevadas con las palabras más claras y sencillas, de modo que el investigador se asusta al tenerlas tan cerca, y aunque las haya llevado a la lejanía científica le queda la primera impresión; por lo que se puede afirmar que sin la luz de la revelación ningún investigador científico podría atreverse a representarse el proceso interior de los primeros efectos divinos tan naturalmente y con conceptos tan humanos como es necesario. Pues debido al gran alejamiento en que hemos de poner estos objetos es natural que busquemos para ellos los conceptos más remotos y alejados de todo lo humano; a lo que tal vez se deba que, como muestra tan llamativamente la historia de la filosofía, todos los modernos que siguieron simplemente su impresión propia en relación con esos objetos e intentaron alejarse lo más posible de lo recibido por la revelación se hundieron más y más en sus pensamientos y al final acabaron en el vacío, en lo yermo. Confieso no sin placer que ningún libro humano ni otro medio ha fomentado tanto mis puntos de vista como el tranquilo estímulo de aquellos escritos a los que su profundidad, su máxima claridad, su maravillosa concordancia hasta en expresiones que parecen como perdidas y su agudeza perceptible solo para el experto en las cosas aparentemente más difíciles de captar los elevarían por sí mismas al rango de libros divinos. De ellos he aprendido a buscar de la manera más humana aquello para cuyo conocimiento sentía desde la juventud el im-

pulso más virulento y a devolver los pensamientos más elevados a la medida natural de la comprensibilidad humana. [71]

[197] / Pero con ello no quiero decir que la concordancia haya que buscarla premeditadamente: pues quien sigue la ciencia pura es el menos adecuado para apropiarse algo de una manera meramente exterior; para él tiene que estar perdida una palabra divina mientras no le responda desde el propio pecho un eco generado interiormente. También dudo de que sin ese movimiento progresante (como tal vez solo lo pueda desarrollar la ciencia) se pueda exponer comprensiblemente la idea cristiana. También aquí se ha dañado no poco al conocimiento vivo por la manera de presentar todo de una manera dogmática y dura, tosca, mediante tesis, mientras que la revelación lo expone todo en el devenir y en el movimiento y, por ejemplo, en ningún lugar pronuncia la idea de la trinidad como dogma, sino que expone al Padre en la generación del Hijo, al Hijo en el ser generado y en la expresión del Padre, al Espíritu en el salir de ambos o del Padre. Sabemos a qué se recurre para explicar esto: que la doctrina cristiana tuvo que desarrollarse desde el principio en lucha con modalidades religiosas anteriores y con enemigos interiores, lo cual hizo necesarias las confesiones de fe, determinados dogmas o símbolos. Aunque posteriormente el protestantismo, que por su naturaleza debería ser una disputa continua contra lo inmóvil, habría hecho esperar un desarrollo más vivo y libre, también él tuvo que sucumbir a la relación exterior. Pues como bien pronto sus adeptos fueron atacados e incluso interrogados en público debido a su fe, fue 71

inevitable que quedara reducido a artículos y tesis firmes, un triste efecto de toda polémica y del que ha de cuidarse toda doctrina, aunque los maestros solo lo conocieron mediante la experiencia.

[198] En una situación completamente diferente, parece haber llegado el momento en que el desarrollo libre y vivo del cristianismo, cuyo renacer tanto tiempo esperado está cercano, podría ser acometido con tranquilidad y al mismo tiempo con la expectativa de que en esta figura más humana pudiera ganar de nuevo los corazones humanos y dar a toda la visión de las cosas una dirección completamente distinta.

[199] / Ciertamente, es una de las determinaciones habituales de la doctrina cristiana que el orden 72
de las personas en Dios no es un orden de sucesión temporal ni de subordinación. Pero la negación de una sucesión en el tiempo no incluiría en absoluto la negación de la sucesión en tanto que tal; por cuanto respecta a la relación determinada del Padre con el Hijo, la fuerza paterna es antes que el Hijo, pero ella misma también es antes que el Padre; pues entre ambos hay una relación de reciprocidad perfecta, y antes que el Hijo tampoco es el Padre, sino solo la naturaleza cerrada, oculta, de la divinidad no desplegada. Entre esta y la naturaleza de la divinidad desplegada en las tres personalidades no hay una sucesión temporal. Si el Hijo en tanto que Hijo estuviera subordinado necesariamente al Padre en tanto que Padre, esta desigualdad se eliminaría a sí misma inmediatamente porque en otro aspecto el Hijo está por encima del Padre, igual que el Espíritu, aunque sale del Padre y del Hijo y parece presuponer a am-

bos, en otro aspecto está por encima de ambos; lo cual deja claro que cada distinción se disuelve inmediatamente en la alta unidad de la esencia.

[200] Cualquier otra representación (como algunas que han surgido en nuestros días una vez que la ciencia ha vuelto a aproximarse a esta idea) parece pensar las tres personas solo como tres partículas o principios de la divinidad y, donde hiciera falta, poner al propio Dios como una cuarta persona. Una representación así es, por ejemplo, que se presente como el Espíritu a ese ente elevado a lo espiritual (el A2); pues ese ente sigue siendo el Padre transfigurado mediante el Hijo; igualmente, el ser (el A = B) sigue siendo el ser del Padre separado de lo ente mediante el Hijo, pero siempre mantenido por la fuerza paterna: el Hijo no es algo (una parte) del Padre, sino que es lo que en el todo del Padre, en ambos principios (tanto en el A2 como en el A = B) supera la unidad, por lo que también es persona completa; y lo mismo habría que mostrarlo del Espíritu de la misma manera. De ahí que, aunque en cierto sentido se podría considerar posible expresar / a las tres per- 73
sonas como tres potencias y (por ejemplo) poner al Padre como primera potencia, al Hijo como segunda potencia y al Espíritu como tercera potencia, una ponderación más exacta tenga que declarar inadecuada a esta representación, pues la diferencia de potencias solo es posible dentro de cada persona, pero a ellas mismas no puede ser aplicada bien debido a la perfecta igualdad y totalidad de su esencia.

[201] Ya nos hemos permitido varias veces decir que la fuerza paterna o contractiva es puesta cada vez más como pasada o latente. Con ello quedó ex-

presada la opinión de que no es superada de una vez, de golpe. Ciertamente, los dos operantes se encuentran en una dependencia recíproca el uno del otro; pero la fuerza contractiva del Padre es en sí misma una fuerza ciega, y en la medida en que el Padre es elevado mediante el Hijo a lo espiritual o consciente está superada, está puesta como no operante. De acuerdo con ello, lo determinante de esa resistencia no puede residir en la fuerza contractiva del Padre ni en el Padre en tanto que tal; pero tampoco puede residir en el Hijo; pues este no tiene otra voluntad ni deseo que separar al Padre y superar la fuerza en él que tiende a la indiferencia. Como, por tanto, esto determinante no puede estar ni en el Padre ni en el Hijo, solo puede encontrarse fuera de ellos, en el Espíritu. El Espíritu es libre respecto del Padre y del Hijo, en el sentido en que también estos son libres e independientes el uno respecto del otro; pero al mismo tiempo es la unidad esencial, libre y consciente de ambos, o en él habita la consciencia común del Padre y del Hijo. Pues el Espíritu, en tanto que la esencia de la limpidez inicial realizada mediante Padre e Hijo, es en sí mismo la reflexión [*Besonnenheit*] más pura, la libertad suprema, la voluntad más límpida que, sin moverse, lo mueve todo y va a través de todo. Así pues, el Espíritu es al mismo tiempo la voluntad común de ambos, o es la voluntad en que ambos son uno. Por ello, ni el Padre en 74
relación al Hijo / ni el Hijo en relación al Padre puede operar de otra manera que de acuerdo con la voluntad libre del Espíritu.

[202] Si en la fuerza del Padre no hubiera resistencia, si todo lo que es ser estuviera puesto en seguida

y de una vez como pasado, si todo lo ente estuviera puesto como presente y por tanto aquella unidad máxima de ambos que reside en el futuro estuviera puesta como real, las tres personalidades estarían unas en otras en la mayor claridad, no habría tiempo, sino eternidad absoluta.

[203] Ahora bien, hemos supuesto que el ser no es superado de una vez ni sin resistencia.

[204] De este modo surge, pues, una lucha continua entre el principio que pone al ser como pasado y el que lo pone como presente; o, ya que la presencia del ser reposa en la unidad de las fuerzas y su pasado en la liberación de lo ente respecto de él, surge una lucha continua entre el principio que pone la unidad y el que pone la dualidad.

[205] Pero como en esta lucha está puesta continuamente una dualidad y por tanto lo ente está puesto hasta cierto punto como presente y el ser hasta cierto punto como pasado, pero la dualización perfecta (que pasa inmediatamente a la unidad última y suprema) está puesta más o menos como futura, de este modo surge en cada instante *el tiempo*, y en concreto como *todo* el tiempo, como tiempo en el que el pasado, el presente y el futuro están separados dinámicamente, pero justo por ello al mismo tiempo están conectados.

[206] Como, sin embargo, esta relación no puede permanecer, pues el ser es superado cada vez más, a cada tiempo así puesto le sigue otro tiempo, el cual pone a aquel como pasado; o surgen *tiempos*.

[207] Un origen o comienzo del tiempo que pueda ser pensado como el comienzo de una vida sin una

fuerte diferenciación y sin una contraposición realmente polar es inconcebible de acuerdo con toda visión mecanicista. Si, como se suele suponer, el tiempo solo tiene una dirección, sería contradictorio permitirle que se precediera a sí mismo, / pero sin ser aún tiempo; lo primero, porque todo tiempo en de- 75
venir presupone un tiempo ya sido; lo segundo, porque de lo contrario no habría un comienzo auténtico. Si es correcto (como lo es) que todo comienzo del tiempo presupone un tiempo ya sido, el comienzo que realmente sea comienzo no ha de esperar a que haya transcurrido el mismo, sino que ha de ser pasado ya al comienzo. Un comienzo del tiempo es, pues, impensable si no se pone en seguida toda una masa como pasado y otra como futuro; pues solo en esta separación polar surge en cada instante el tiempo.

[208] Tal comienzo resulta por sí mismo de la perspectiva que hemos desarrollado aquí. Los siguientes son los momentos principales de toda la genealogía del tiempo tal como han sido preparados en lo anterior[75].

[209] La esencia o la fuerza auténtica del tiempo reside en lo eterno. Pues no hay que considerar a la esencialidad primera y límpida ni siquiera como lo eterno, ya que más bien es la eternidad misma. En ella tampoco hay ni siquiera una predeterminación del tiempo; está simplemente por encima del tiempo. Pero lo existente ya es lo eterno; la unidad que hay en él ya no es la eternidad límpida, silenciosa, sino la eternidad real, la operante. Pues en él el pasado, el presente y el futuro ya están puestos de una manera oculta como uno; el pasado mediante el ser, el presente mediante lo ente, pero también aquella unidad

suprema y última (la unidad de la unidad y de la oposición) ya se encontraba en él de una manera cerrada o envuelta.

[210] Pero para sí también lo eterno es, como ya hemos señalado anteriormente[76], solo el comienzo del comienzo, aún no es el comienzo real. Así, la semilla es ciertamente la posibilidad del comienzo de la planta, pero aún no es en absoluto el comienzo mismo.

[211] El comienzo real solo puede venir de la libertad absoluta. El amor es lo que en esa primera unidad cerrada apremia a la separación. Pero también el amor solo es aún una búsqueda del comienzo, sin poder encontrarlo. Toda la confusión, todo el estado caótico en que se encuentra nuestro interior en cada comienzo de un nuevo proceso de formación, brota de que se busca el comienzo sin poder encontrarlo. El comienzo encontrado es la palabra encontrada / mediante la cual se soluciona toda disputa. Esto vale también para ese estado de contradicción y de disputa en que lo existente es puesto consigo mismo por el amor. Por ello se dice: «Al *comienzo* era la palabra»[77]. 76

[212] En la medida en que hay que pensar el estado de unidad pacífica, pero completamente interior, como anterior al estado de contradicción, podría parecer posible preguntar cuán pronto o tarde despertó en esa unidad el deseo de revelación y ocasionó (mediante su apremio a la separación) el estado de disputa interior.

[213] Ahora bien, quien toma en consideración esa profundidad de la indiferencia y del cierre en lo

eterno, quien haya visto y comprendido que la misma no puede ser comienzo real, comprenderá también que aquel primer operar del amor es comienzo absoluto, ya que ningún operar precedente puede guardar con él una relación real. Pues aunque hayamos llamado lo primero real a la esencia en esa indiferencia, precisamente porque es lo real primero solo es real en sí, pero en relación con otro solo es semilla, primera posibilidad del ser real, de ahí que preceda a este de acuerdo con la potencia o con el concepto, pero en nin-gún caso de acuerdo con el acto. Si hubiéramos de determinar el comienzo de ese operar de acuerdo con la duración del estado de armonía inicial, este propio estado primigenio ya tendría que haber sido el estado de una existencia actual (desplegada), no el de un sumergimiento total en sí mismo que hacia fuera sería como inoperatividad completa. Así pues, aquí no hay nada más que un abismo sin fondo de la eternidad, ya que no es aplicable medida alguna ni determinable un fin o un tiempo; y esa búsqueda del comienzo no es otra cosa que una búsqueda eterna, que brota de sí misma.

[214] Si nos hemos permitido dar en palabras una duración a ese estado primigenio, esto solo había que tomarlo figurada o míticamente, pero no científicamente.

[215] Quien nos replique que explicamos el origen del mundo mediante milagros está diciendo algo acertado. ¿Acaso cree alguien que el mundo pudo surgir sin un milagro, sin una serie de milagros? / 77
Hasta el nacimiento clel Hijo, todo es milagro, todo es eternidad. Nada surge mediante la actuación de

algo precedente, sino que todo surge de una manera eterna.

[216] Si se acepta como lo supremo a la voluntad que nada quiere, desde ella no hay tránsito alguno; lo primero que le sigue, la voluntad que quiere algo, ha de generarse a sí mismo, ha de brotar de una manera absoluta. Y así, si lo eterno es eterno solo puede preceder a lo siguiente por cuanto respecta a la posibilidad. Por tanto, también el comienzo del anhelo en él tiene que ser comienzo absoluto.

[217] Con esa primera separación en la que el amor busca (pero no encuentra) el comienzo, ya está puesto un tiempo interior en lo eterno; pues el tiempo surge inmediatamente a través de la diferenciación de las fuerzas que en lo eterno no están puestas meramente como una, sino como equipolentes. Pero este tiempo no es un tiempo que permanece, no es un tiempo ordenado, sino que, al estar dominado en cada instante por la nueva contracción, por la simultaneidad (que en esta disputa ya empieza a presentarse como espacio), ha de devorar a los mismos productos que acaba de generar; precisamente por ello tampoco es un tiempo que pudiera encontrar su comienzo real, que pudiera llegar a manifestarse, y en consecuencia se le puede llamar el tiempo sin comienzo y (porque solo es en lo eterno y no puede llegar a ser exterior) el tiempo eterno. Ambas cosas, como es fácil de comprender, en un sentido completamente diferente al que se suele dar a estas expresiones.

[218] La generación del Hijo por la fuerza paterna es la primera relación real; con esta también tene-

mos el primer comienzo real. Por ello el ser del Hijo es uno con el comienzo y viceversa.

[219] Solo mediante una segunda personalidad, diferente de la primera, que suprime decididamente en ella la simultaneidad de los principios, que pone al ser como primer período o potencia, a lo ente como presente y a la unidad esencial y libre de ambos (que también está encerrada en la primera) como futuro, solo mediante esa personalidad se puede manifestar el tiempo oculto en lo eterno, lo cual sucede cuando / aparecen como períodos los principios que en ello coexistían o eran simultáneos como potencias del ser[78]. 78

[220] Ahora se ha encontrado el comienzo real, también un comienzo del tiempo; y del tiempo en la medida en que este, pese a no ser en sí mismo la figura respectiva de la vida divina, sí la es en su revelación. Pero este comienzo no es un comienzo que pudiera dejar de ser comienzo, sino que es un comienzo siempre igualmente eterno. Pues en cada instante nace el Hijo divino, mediante el cual la eternidad queda abierta y manifestada en el tiempo; esta generación no es una generación pasajera que dejara de ser una vez que ha sucedido, sino que es una generación eterna y que sucede continuamente. En cada instante es superada (igual que en el primero) la severidad y el cierre del Padre, y este acto, como pone continuamente un tiempo en las cosas, es un acto pretemporal no solo una vez, sino siempre y por su naturaleza.

[221] Este acto, decíamos, pone un tiempo en las cosas. Pues el tiempo que da comienzo nunca ha de ser pensado en referencia a las cosas o al mundo co-

mo un tiempo exterior, de tal modo que las cosas o el mundo comenzaran o existieran *en él*. Es la naturaleza del mundo (en el sentido determinado arriba[79], de acuerdo con el cual el mundo no es sinónimo del universo [*das All*], que solo puede ser lo uno [*das Eine*], y esto en la medida en que es lo uno), la naturaleza del mundo en este sentido es ser iniciante. Pero este comienzo no es un comienzo *en* el tiempo. La ilusión (a considerar casi general) de que el mundo o cada cosa sería en el tiempo se puede disolver fácilmente. No solo esta o esa cosa, por ejemplo, el globo terráqueo o el ser orgánico, sino que todo tiene su tiempo en sí mismo[80], aunque en las cosas aquí mencionadas está más desplegado, más expresado, que en las otras; si debido al alto grado de su no-separación alguna cosa pudiera parecer sin tiempo vivo interior, al menos no está sometida a un tiempo exterior a ella; ninguna cosa tiene un tiempo exterior, sino que cada cosa solo tiene un tiempo interior, propio, innato a ella e ínsito en ella. El error del kantianismo en relación con el tiempo consiste en no reconocer esta subjetividad *general* del tiempo, por lo que le da la subjetividad limitada que lo convierte en una mera forma de nuestras representaciones. Ninguna cosa surge en el tiempo, sino que *en* cada cosa / el tiempo surge de nuevo e inmediata- 79
mente desde la eternidad; y aunque de cada cosa no se puede decir que está en el comienzo del tiempo, el comienzo del tiempo sí que está en cada una de ellas, y en cada una el comienzo igualmente eterno. Pues cada individuo surge mediante la misma separación mediante la que surge el mundo, y por tanto de una manera igualmente inicial que un propio

punto central del tiempo. También su tiempo es en cada instante su tiempo entero, y aunque llega a ser de acuerdo con tiempos no llega a ser en el tiempo. Solo en tanto que fuera de él hay otros seres que también tienen en sí mismos un tiempo se vuelve posible una comparación de su tiempo con el tiempo de otros. Solo mediante la comparación y medición de tiempos diversos surge ese espectro de un tiempo abstracto, del que cabe decir que es una mera manera de nuestro representar, pero no una manera necesaria e innata, sino contingente y adoptada. Y contra este espectro se dirigen todas las objeciones que desde antiguo se han planteado a la realidad del tiempo.

[222] Se ha planteado en todos los tiempos la cuestión de si el mundo existe desde un tiempo infinito o desde hace un tiempo determinado, lo cual prueba que la respuesta correcta, por más sencilla que le parezca a quien la haya encontrado, aún no ha sido dada. Pues que el concepto de un tiempo infinito es un concepto absurdo es algo de lo que se puede convencer fácilmente a cualquiera; y sin embargo el entendimiento humano siempre vuelve a él mientras no se haya arrancado la raíz del mismo. Esta raíz reside en lo que hemos dicho antes: que cada comienzo del tiempo presupone un tiempo que ya ha sido, el cual, de acuerdo con el concepto mecanicista ordinario del tiempo, no puede ser pensado como segregado de una unidad precedente *qua* pasado (*qua* haber-sido absoluto), sino solo como realmente transcurrido; de ahí que antes de cada tiempo posible se pueda pensar otro tiempo como pasando, por lo que jamás se podrá pensar un comienzo del tiempo.

[223] Aunque, de acuerdo con la explicación dinámica que hemos dado, se puede pensar un comienzo del tiempo mediante la dualización, no se puede volver a preguntar cuándo empezó el tiempo, ni cuánto lleva existiendo ya el tiempo. Y esto no porque / en 80
cada instante el tiempo no esté encerrado en límites determinados, sino porque el tiempo es en cada instante el tiempo *entero*, es decir, pasado, presente y futuro, que no comienza desde el pasado ni desde el límite, sino desde el punto central y en cada instante es igual a la eternidad. Pues como cada instante es el tiempo entero, habría que preguntar no cuánto tiempo ha transcurrido ya, sino cuántos tiempos han sido ya, de lo cual se desprende fácilmente que de estos tiempos, como cada instante es uno, hacia dentro puede haber una verdadera infinitud que supera toda cifra (igual que en cada parte de la materia hay esta infinitud interior, dinámica), sin que por ello se pudiera suponer hacia fuera un tiempo sin límite ni fin.

[224] No mediante partes discretas de un solo tiempo que se suceden, sino solo porque el tiempo es en cada instante el tiempo entero y el tiempo entero sigue siempre al tiempo entero, se puede comprender esa suave continuidad que se ha intentado expresar mediante la imagen de un flujo temporal. Pero esta sucesión de tiempos ha de ser atemporal ella misma, y a su vez no puede ser medida o determinada de acuerdo con algún tiempo. De ahí que de acuerdo con este punto de vista no parezca justificada e incluso esté en contradicción con el mismo fenómeno sensible la célebre frase del llamado criticismo según la cual ninguna serie real puede ser pensa-

da sin el tiempo (una frase que ha inventado solo por coherencia con su explicación mecánica del uso del entendimiento)[81]. Pues tampoco allí donde, de acuerdo con los conceptos habituales, están en juego causa y efecto aparece *entre* ambos un tiempo. Los círculos que produce una piedrecita arrojada al agua están al mismo tiempo que el efecto de su causa; igual que el trueno aparece al mismo tiempo que el relámpago. En el caso de toda causación, parece suceder un proceso dinámico similar a ese proceso primero de generación del tiempo, y la prioridad por parte de la llamada causa también parece estar puesta como pasada por el efecto; un pensamiento cuya aplicación a la conocida extinción de la causa en el efecto, a las leyes de la propagación del golpe y a cosas similares hemos de ceder a otros.

[225] / Nos estamos ocupando aquí de una materia a la que desde antiguo se ha considerado una de 81
las más oscuras; y aunque estamos convencidos de que le hemos dado una nueva luz y de que hemos respondido a preguntas que casi nadie se atrevía a plantear, nada más lejos de nuestra intención que presentar estos pensamientos como completos o acabados. Aquí aún se pueden encontrar algunas cosas prodigiosas, algunas cosas que pueden servir para completar y agudizar más aquello a lo que hemos aludido.

[226] Pues bien, ¿qué significa eso de que cada tiempo individual posible es el tiempo entero? Con eso no queremos decir simplemente que cada tiempo es entero en sí mismo porque contiene de una vez pasado, presente y futuro. Al mismo tiempo queremos decir que contiene en sí mismo todo el tiempo,

que ahora aún no es (y al que tal vez sería más claro llamar el tiempo absoluto), por lo que es una imagen real de él. El tiempo entero *sería* cuando ya no fuera futuro, y por ello podemos decir que el futuro o el tiempo último es el *tiempo entero*. Aceptado esto como correcto, cada tiempo posible contiene el tiempo entero; pues lo que no contiene del tiempo como presente lo contiene como pasado o como futuro; más aún: cada tiempo contiene lo mismo; pues solo se diferencia de su tiempo precedente en que pone en parte como pasado lo que este ponía como presente, y pone en parte como presente lo que aquel aún ponía como futuro; y de la misma manera, pero al revés, se diferencia del tiempo que le sigue. Así pues, cada tiempo individual ya presupone al tiempo *como un todo*. Si no le precediera el tiempo entero de acuerdo con la idea, no podría poner a este como futuro, es decir, no podría ponerse a sí mismo, ya que sin este futuro determinado no podría ser este tiempo determinado. Pero el tiempo entero lo presupone solo de acuerdo con la idea; pues si este estuviera puesto en él como real, el tiempo individual no sería el tiempo individual, determinado, que es.

[227] Esta relación de lo individual con un todo en la que, para su realidad, aquello ya presupone a esto como presente en la idea es considerada generalmente como una relación orgánica. Así pues, el tiempo es en conjunto orgánico. Pero si lo es en conjunto, también lo es en lo individual. Varios tiempos, infinitos tiempos / pueden presuponer un tiempo (relativamente) entero como *su* unidad, de acuerdo 82
con lo cual se puede pensar un sistema de un orga-

nismo de los tiempos infinito hacia dentro o dinámicamente, pero finito o cerrado hacia fuera.

[228] Sin este organismo, toda la historia solo sería un caos incomprensible. Esas unidades de tiempo son períodos. Cada período expone en sí mismo el tiempo entero; pues también él comienza por un estado de no-separación mayor o menor, de tal modo que parece retroceder en relación con los últimos tiempos del período precedente, mientras que ha progresado realmente en conjunto.

[229] Pero, ¿cuál es el principio organizador de estos períodos? Sin duda, el que contiene el tiempo como tiempo entero. Pero el tiempo entero es el futuro. Así pues, solo el Espíritu es el principio orgánico de los tiempos. El Espíritu está libre del contraste entre la fuerza contractiva del Padre y la fuerza expansiva del Hijo. En él ambas han vuelto a alcanzar la igualdad perfecta; pues a ambas les da el mismo derecho, ya que eternamente es desplegado desde el Padre a través del Hijo, por lo que necesita igualmente a ambos para su existencia. Si la fuerza del Padre es puesta como pasado en relación con el Hijo, con ello no se está diciendo en modo alguno que esté puesta como no-ente. Solo es puesta como no-ente del presente, pero en el pasado como ente y operante. Pero tampoco como pasado está puesta absolutamente (pues aún está durando la superación mediante el Hijo), sino que está puesta en parte como presente, en parte como futura. Pero la voluntad del Padre en relación con el Hijo y del Hijo en relación con el Padre es la voluntad del Espíritu. El Espíritu conoce en qué medida hay que abrir y poner como pasado la ocultación eterna del Padre. Así pues, el

Espíritu es quien parte y ordena los tiempos. Pues la diversidad y la sucesión de los tiempos reposa solo en la diversidad de lo que en cada uno de ellos está puesto como pasado, como presente y como futuro. Solo el Espíritu lo investiga todo, incluidas las profundidades de la divinidad. Solo en él reposa la ciencia / de las cosas por venir; solo a él le corresponde quitar el sello bajo el que está cerrado el futuro. Los profetas están impulsados por el Espíritu de Dios, pues solo este abre los tiempos: profeta es todo el que conoce el nexo de los tiempos. 83

[230] Así pues, también la vida divina (tal como surge de la acción y reacción de las fuerzas de atracción y expansión del Padre y del Hijo) tiene, al igual que toda vida, sus tiempos y períodos de desarrollo. La diferencia es solo que Dios es el ser más libre y que los períodos de desarrollo de su vida solo dependen de su libertad; toda otra vida progresa hacia el despliegue mediante limitaciones involuntarias. Cada tiempo o período de la revelación divina es una limitación en Dios. ¿Se quiere discutir la posibilidad de esa revelación mediante los conceptos abstractos de Dios en tanto que el Ser Más Ilimitado? La medida es por doquier lo más grande. Platón y todos los espíritus superiores anteriores a él vieron lo ilimitado como el principio relativamente malvado, y el límite y la medida como la esencia de lo bueno. Sin volverse a esos conceptos vacíos, el sano entendimiento tendrá que reconocer limitaciones de la revelación divina en cada instante. ¿De dónde proceden estas limitaciones? Solo Él Mismo, que no está determinado por nada exterior, puede imponérselas a sí mismo, en virtud de lo que en él es la libertad autén-

tica, la voluntad juiciosa [*besonnen*]. Puede ocultar voluntariamente un lado de su esencia y encerrarla para que no se manifieste; pues el Padre sigue operando, pero ya no con una fuerza ciegamente contractiva, de acuerdo con una necesidad que se sigue simplemente de su esencia, con la fuerza irresistible de su existencia sin condiciones, sino de acuerdo con la voluntad del Espíritu, que en tanto que juiciosidad [*Besonnenheit*] purísima, omnisapiencia y providencia modera con una sabiduría insondable el desarrollo y con él los tiempos. De la voluntad libre del Espíritu, que al mismo tiempo es la del Padre, depende qué ha de salir de la ocultación y qué ha de permanecer encerrado en ella. Igual al artista juicioso, que en el arte o en la ciencia está más preocupado por 84
detener el desarrollo que por acelerarlo, para que / la luz adecuada se muestre en el lugar adecuado y el efecto esperado resulte solo del incremento máximo de las causas, el Espíritu divino despliega con tranquilidad y prudencia los prodigios de su esencia, y todavía ahora (suavizada por la sabiduría) la fuerza retardadora o encerradora es la auténtica fortaleza en Dios.

[231] ¡Cuán a menudo desea o implora la impaciencia humana un curso acelerado del desarrollo del mundo, mientras que el único sabio ralentiza y hace que el mundo cargue con toda la cantidad de sufrimientos antes de que tenga lugar el nacimiento reconciliador! Durante largas edades, pueblos enteros se sienten mal, pero carecen de fuerza para cambiar su destino y abrirse paso a un tiempo mejor. Si para el hombre el tiempo es solo una forma interior, ¿qué les impide suprimir la barrera que ellos mismos

han puesto y penetrar en la época más feliz como por arte de magia? ¿Qué mantiene durante siglos, pese a todo adoctrinamiento contrario, el prestigio de ciertas opiniones y máximas aunque hayan tenido las consecuencias más funestas (pues nada debería parecer más fácil que cambiarlas una vez que se ha aprendido de la experiencia)? ¿Qué hace que durante mucho tiempo ciertas características, talentos o esfuerzos del espíritu duerman como muertas hasta que, despertadas como por una primavera repentina, despiertan de este sueño invernal y brotan no aisladamente, sino como capullos y flores en los árboles, los setos y los arbustos, por todas partes, en multitudes y en gran medida? Estas preguntas, que solo son las más cercanas, mientras que al observador atento se le plantean por doquier otras mucho más llamativas, demuestran que todo tiene su tiempo, que el tiempo no es un principio exterior salvaje, inorgánico, sino un principio interior, completo y orgánico tanto en conjunto como en los detalles.

[232] El secreto de toda vida sana y capaz consiste indiscutiblemente en no permitir que el tiempo se vuelva exterior y en no quedar nunca escindido respecto del principio que genera el tiempo. Pues hasta la persona interior es portada por el tiempo; la persona exterior lo soporta, o siguiendo la célebre frase: a quien quiere lo conduce, a quien no quiere lo arrastra[82]. Al igual que Dios, el hombre solo se eleva a la autopresencia y / espiritualidad supremas mediante la separación de su ser. Solo es libre aquel 85
para quien todo su ser se ha convertido en un mero instrumento. Todo lo que sigue viviendo en la no-separación, y mientras siga viviendo en ello, vive en el

pasado. A quien se resiste a la separación el tiempo le aparece como necesidad rigurosa, seria. Pero para quienes están implicados en una autosuperación permanente y no se interesan por lo que tienen detrás, sino por lo que tienen delante, el poder del tiempo se vuelve imperceptible. El amor se interna en el futuro, pues solo por el amor se renuncia al pasado. El anhelo [*Sehnsucht*] se adhiere al pasado, suspira por la unidad primera y carece de amor activo. Hay disfrute [*Lust*] en el presente; ambos (el anhelo y el disfrute) quedan trastornados por el tiempo, que solo es amigo del amor.

[233] Es mediante el amor como la unidad primera, que es rígida y excluye a la creatura, ha sido superada. La Creación es superación de la mismidad divina mediante el amor divino. La naturaleza no es otra cosa que el egoísmo divino suavizado por medio del amor.

[234] De la colaboración de la fuerza encerrante del Padre y la fuerza expansora del Hijo, consciente mediante el Espíritu y dirigida de acuerdo con una intención, resulta por sí misma la configuración del mundo visible.

[235] Pues en la medida en que se supera la fuerza primigenia oscura se eleva de ella la esencia o lo ente; pero como en cada instante solo es superable hasta cierto grado, al alcanzar este grado opera contra el desarrollo ulterior, de tal modo que lo que ha llegado a ser se detiene y aparece como algo determinado. Pues cómo se detienen las cosas no es una tarea menor que cómo se desarrollan. La fuerza retardadora, al retener lo ente en un nivel determinado del desarrollo, sirve (en tanto que un ser que

por su naturaleza no puede ser afirmador) solo para la comprensibilidad de lo individual o para colaborar en su expresabilidad y realidad.

[236] El surgimiento del espacio que acompaña a la aparición de las cosas visibles desde lo invisible se muestra con la mayor naturalidad mediante aquel fenómeno al que en los miembros de los seres orgánicos llamamos turgencia. Al contrario de lo que se 86
suele suponer, el espacio no es / derramado de una sola vez, ni es un vacío extendido en infinito hacia todos los lados; también él surge de dentro hacia fuera desde el punto central de la fuerza oponente que es su verdadera esencia y sin cuya continua resistencia a la extensión no sería posible espacio alguno.

[237] Por lo demás, para la naturaleza del espacio valen por completo las mismas determinaciones que hemos dado antes para la naturaleza del tiempo; por ejemplo, que las cosas no son en el espacio, sino el espacio en las cosas, que el espacio es la fuerza que les da medida, que cada espacio posible es el espacio entero, por lo que también el espacio es orgánico, ya sea en conjunto como en sus detalles.]

[238] Nos reservamos desarrollar con más precisión en una ocasión futura todas estas determinaciones, que traen consigo algunas cosas notables más.

[239] En conjunto, el espacio no es otra cosa que el corazón inflamado de la divinidad, que sin embargo sigue siendo retenido y contraído por una fuerza invisible.

[240] En todas las cosas visibles conocemos, primero, la realidad en tanto que tal; luego, su actuali-

dad o su ser-para-sí exterior; por último, su manera o diversidad interior respecto de las otras. La realidad solo puede concederla la fuerza de creación propiamente dicha; la actualidad, el principio que se manifiesta; la manera, el ser libre y que forma con juicio [*besonnen*]. Solo el Padre es el Creador de las cosas; el Hijo, su Hacedor; el Espíritu, su Formador.

[241] Como en relación a la manera todas las cosas solo se diferencian por el grado en que el principio afirmador se ha desarrollado y elevado en ellas desde lo no-ente, y como la fuerza negadora no es superada de una vez ni sin medida ni regla, sino en un progreso conforme a leyes en el que no se pasa por alto ningún miembro intermedio, por grados y peldaños, esta superación paulatina es una con la producción sucesiva de las cosas según secciones, niveles y diferencias, en la cual lo inferior precede necesariamente a lo superior.

[242] Al estar determinada la sucesión de los tiempos por este retroceso gradual de la fuerza negadora y por esta elevación de la fuerza afirmadora, / salta inmediatamente a la vista que la sucesión de las cosas es una con la sucesión de los tiempos, que todas las cosas solo son frutos de sus tiempos (cada una el fruto de un tiempo determinado) y que solo pueden ser concebidas en tanto que tales. 87

[243] Pero su tiempo, que determina su manera, su carácter, todo su ser, siempre acaba siendo desplazado, y ellas con él.

[244] Pero como el tiempo es orgánico tanto en conjunto como en los detalles, como cada tiempo sucesivo es a su vez la unidad de todos los tiempos

precedentes, cada tiempo sucesivo reproduce las obras de los tiempos precedentes, pero las pone como no-entes, como pasadas, es decir, como subordinadas por referencia a sus propias producciones.

[245] Así, hay una alternancia continua entre surgimiento y desaparición, hasta que *el tiempo entero*, que lo abarca todo y es igual a la eternidad, se ha desarrollado en un ser [*Wesen*], lo cual sucede necesariamente en el nivel supremo del despliegue. Tan pronto como está alcanzado este nivel, todas las obras de los tiempos obtienen su confirmación última; pues tras el despliegue completo, la contracción (ahora ya puesta por completo como pasada) puede volver a operar de una manera completamente libre.

[246] Por tanto, una vez que el ser se ha desplegado al máximo y ha sido explicitado a través del tiempo, la fuerza de contracción aparece como pasado portador en todos sus derechos. El efecto último mediante el cual se cierra todo el proceso es producir la simultaneidad entre todo lo que ha llegado a ser, para lo cual vuelve a poner como uno o recopila lo desplegado (sin poder retirarlo), de tal modo que los frutos de tiempos diferentes viven juntos en un mismo tiempo y están reunidos en posición concéntrica en torno a un punto central, igual que las hojas y los órganos de una misma flor.

[247] De este modo, hemos intentado mostrar en la medida de nuestras fuerzas cómo ese antiquísimo reino del pasado es presionado cada vez más por una fuerza superior y es desarrollado hasta la figura del mundo presente.

[248] Si el sistema dominante del tiempo más antiguo era el de la total-unidad, el panteísmo, se puede plantear la cuestión: ¿qué / sistema será el del presente o el del tiempo que aún dura? 88

[249] Ya que el presente, como hemos mostrado, reposa en la oposición[83], el sistema que domina en él no puede ser llamado en general de una manera más correcta que como dualismo.

[250] Pero como el presente mismo solo es tránsito, y lo último y supremo solo puede ser esa unidad desplegadísima en la que unidad y oposición vuelven a estar unificadas, está claro que el dualismo nunca puede ser el sistema último y más perfecto en el que toda ciencia se detendría; aunque sea el último en que los sistemas anteriores (pertenecientes al tiempo más antiguo) se tienen que desarrollar.

[251] Si podemos suponer que tampoco en el origen de los conocimientos humanos reina la contingencia y que el ser eterno solo se puede abrir al espíritu humano en la sucesión que observa en su revelación originaria, podemos ver en los tres momentos principales a través de los cuales la vida divina se desarrolla hasta el presente los gérmenes de esos tres grandes sistemas primigenios de toda religión y filosofía (tal como los ha establecido un escritor ingenioso[84]), si bien dudamos de que podamos coincidir con él en el orden y sucesión que les da, ya que creemos tener que diverger de él en la visión de cada uno de los sistemas.

[252] En la limpidez primigenia, en la eternidad pura, no se puede pensar acción alguna, actividad alguna, o en la medida en que esto suceda se piensa ya

otra cosa como generándose en ella; así pues, de ella no se puede seguir nada a través de un acto o de un movimiento propio; ella es solo un brotar o fluir eterno, igual a la belleza, que en el estado de mayor paz inunda de gracia. De ahí que pertenezca a este momento el más antiguo de todos los sistemas, la doctrina de la emanación. Podemos comparar este tiempo con el tiempo mítico de la historia; y mítica será toda doctrina de la emanación en cuanto sobrepase el único momento para el que vale, desde la primera aparición en Oriente hasta la Cábala judía y los sueños de los gnósticos.

[253] Es innegable que en cierto sentido cada sistema precisa de la emanación como comienzo, ya 89
que lo primero que sigue a la eternidad / nunca puede brotar mediante un movimiento en esta, sino solo por poder propio cuando lo desbordante se separa de aquello de donde fluye.

[254] La primera voluntad que brota libre y absolutamente desde la limpidez es la voluntad de existencia, y en la medida en que esta está contrapuesta a la voluntad que nada quiere surge aquí (si se quiere) el primer dualismo, pero aún muy tierno y puro, el cual es diferente del dualismo posterior, que se desarrolla a partir de la unidad operante y presupone a esta; más diferente aún es del dualismo que está contrapuesto a toda unidad y la niega. Pues no quisiéramos incluir en una serie de desarrollos vivos y legaliformes a este sistema que destruye toda razón, que afirma dos principios contradictorios, no solo independientes el uno del otro, sino *igualmente* originarios y no conciliables de manera alguna: si tuviéramos que señalarle un lugar histórico, sería en-

tre los engendros del malentendido y del olvido de los sistemas mejores y superiores.

[255] El dualismo al que nos referimos aquí corresponde al tránsito del tiempo mítico al tiempo heroico de la historia. Lo real se agita aquí ya como oposición, pero en cierto sentido aún está subordinado a lo ideal.

[256] Precisamente por ello no hay que confundir este dualismo con ese dualismo operante o real, que pertenece a un tiempo muy posterior; aquel solo puede tener lugar en la medida en que se preste atención simplemente a la idea de los dos principios, pero no a la existencia. Pues en relación a esta ambos principios se vuelven a presentar como unificados, pues el segundo brota en el primero, si bien con independencia de él, de modo que en este sentido ambos pertenecen a un mismo ser [*Wesen*].

[257] Menos aún se puede llevar este dualismo a una contraposición excluyente con el panteísmo, ya que aquel contiene el futuro principio de este en tanto que uno de sus miembros.

[258] Si la consideración se detiene en este momento, surge un sistema similar al dualismo parsi, que de acuerdo con las investigaciones más exactas solo se puede comprender así. Pues / es evidente que 90
se le imputa sin razón la unidad superior a la que se dice que ese dualismo reconduce ambos principios, y lo más fundamentado por cuanto respecta a su visión de la relación de ambos principios consiste en que de acuerdo con ella Ormuzd, el dios bueno, era superior a Ahrimán, que es el principio malvado, pero este era independiente de aquel; pues la superiori-

dad del principio bueno solo es compatible con la doctrina de la victoria definitiva del bien sobre el mal. Si la consideración se detiene aquí, los dos principios no se pueden expresar en su contraste de otra manera que como el bien y el mal, a lo cual tenía que invitar a los hombres el sentimiento temprano de la profunda corrupción moral y de los muchos males de la vida.

[259] Que en el bien mismo, y por tanto también en el bien supremo, hay un principio que, si se elevara de la ocultación o subordinación, se opondría a la luz y al amor, y que la bondad real consiste precisamente en la dominación de esto malvado que siempre está presente (aunque solo potencialmente), no simplemente lo aceptamos de acuerdo con nuestros conceptos, sino que además lo afirmamos como una verdad irrefutable[85].

[260] Un paso más y la consideración conoce que esos dos principios pertenecen en sí a un solo ser, si bien esta unidad aún está oculta, sin desarrollar, y por tanto solo puede ser expresada como existente en el concepto o potencialmente, pero no como la unidad superior que comprende los dos principios. Pues la unidad esencial suprema (la identidad absoluta de sujeto y objeto) siempre es el amor mismo, o este es simplemente la unidad, igual que el otro principio es la oposición sin más.

[261] El sistema global, como conoce esa unidad oculta en los dos principios, puede expresar a estos como unidad de la unidad y de la oposición, pero de tal modo que la misma sea conocida más como una unidad futura que como una unidad presente.

[262] Otro paso más y la primera unidad implícita de ambos principios se muestra como una unidad explícita y real, pero que solo es posible si la voluntad de existir se hace dominante en tanto que el otro principio. Con ello, el realismo o / (lo que se puede considerar sinónimo) el panteísmo aparece como el sistema dominante. Esta época hay que compararla 91
con la era heroica de la historia.

[263] El autor ya mencionado parece que pretende establecer una contraposición excluyente entre dualismo y panteísmo y producir a toda costa la opinión de que es completamente impensable un panteísmo que al mismo tiempo fuera dualismo. Pero si se entiende por dualismo el que acabamos de desarrollar, hemos mostrado que el principio del panteísmo es la voluntad de existir, a la que el dualismo entiende como uno de sus miembros; y si se entendiera por panteísmo solo la doctrina de la unidad de los principios, también hemos mostrado que en ese dualismo ya está oculta la unidad. Si la unidad invisible no estuviera ya presente, ¿cómo podrían los absolutamente contrapuestos llegar a ser perceptibles el uno para el otro, tal como exige una contraposición activa? Las posiciones encontradas tienen que poder encontrarse, y quienes pueden encontrarse tienen que estar relacionados de alguna manera. Pero, además, ese dualismo inicial pasa al realismo o panteísmo (como creemos haber mostrado) no mediante la corrupción, sino en virtud de una ley necesaria de todo desarrollo, y lo hace para manifestar esa unidad oculta en sí. Así pues, el dualismo mismo exige el panteísmo como un momento esencial, como un

punto necesario de paso a través del cual puede convertirse en el dualismo auténtico y operante (real).

[264] Si se piensa en este último dualismo, no podemos reconocer entre él y el panteísmo otra contraposición que la que hay entre la semilla y la planta que sale de ella. Ciertamente, en la última relación podemos pensar un panteísmo sin dualismo, es decir, un panteísmo que haya seguido siendo semilla, que no haya pasado a dualismo; pero no podemos pensar, al revés, un dualismo que ni con-tuviera implícitamente (como aquel dualismo inicial) la unidad ni brotara desde el panteísmo, presuponiendo a este como su involución.

[265] / También aquí, en el tránsito de la unidad a la dualidad, surge un dualismo superior en el que se 92
repite aquel dualismo primero, el que se da entre los principios de ambos sistemas. Pues el principio separador, que abre y separa la fuerza paterna y que en consecuencia ha de ser diferente y libre respecto de ella, es el principio del dualismo; la fuerza encerradora del Padre es el principio del panteísmo. Así pues, también aquí un principio y un sistema exige el otro. Pero precisamente aquí, donde la unidad inicialmente no manifiesta de la unidad y de la oposición aparece como real, la unidad sigue siendo lo supremo y subordina a sí los dos sistemas en disputa. La doctrina cristiana que conoce los dos principios como dos personalidades diferentes, pero de un mismo ser, unifica de la manera más perfecta la dualidad con la unidad; pues tampoco la unidad (primero solo potencial) que ahora ha llegado a ser real en el Espíritu suprime a las mismas[86], sino que a su vez solo es una personalidad de Dios, de tal modo que

unidad, dualidad y de nuevo la unidad de estas dos aparece cada una como autónoma. En la medida en que el dualismo supremo es aquel en que dualismo y panteísmo, dualidad y unidad, son los contrapuestos, no se puede pensar una disolución más perfecta de la disputa de todos los sistemas humanos que la que desde hace mucho tiempo está manifestada en el concepto de la trinidad del ser divino.

[266] La disputa de panteísmo y dualismo puede ser considerada, especialmente en sentido ético, como la disputa entre necesidad y libertad.

[267] Cada uno de nosotros siente que toda la necesidad procede solo del ser [Seyn]; solo lo que ni siquiera se puede considerar como ente vive en libertad sobrenatural e incluso sobredivina.

[268] La libertad es, al igual que el amor, al igual que la pureza de la voluntad, lo supremo. Esta libertad aún no es libertad del acto, y hasta los movimientos interiores que solo podemos suponer en esa limpidez son libres de una manera tan esencial (son 93
uno con la esencia, con la libertad) / que no pueden ser llevados a contraposición con la necesidad.

[269] La voluntad de existir, cuando llega a *actus*, ya es un acto [*That*] decidido; aquí comienza la distinguibilidad; aquí parece que haya que reconocer libertad o necesidad.

[270] La contracción de la primera voluntad operante mediante la cual la limpidez inicial se reviste con un ser hay que compararla con el acto insondable mediante el cual la esencia humana se contrae ante toda acción individual o temporal en una esen-

cia determinada interiormente o se da a sí misma lo que llamamos carácter en ella.

[271] Creo que nadie aceptará fácilmente que él mismo u otra persona ha elegido su carácter; y sin embargo nadie se abstiene de imputarle como una acción libre la acción que se sigue de su carácter. Así pues, aquí cada cual reconoce una libertad que en sí es necesidad y no libertad en ese sentido posterior que solo tiene lugar donde hay contraposición. De ahí que el juicio ético general reconozca en cada hombre (y por tanto en general) una región donde no hay fundamento [*Grund*] alguno, sino libertad absoluta que es para sí misma destino, necesidad.

[272] Así de cerca está para cada persona el desfondamiento [*Ungrund*] propio de la eternidad, que le horroriza cuando es llevado ante su consciencia.

[273] De[87] la acción que procede de esa profundidad no se puede indicar fundamento alguno; la acción es como es porque es como es; simplemente, es, y en esta medida es necesaria. La mayoría recela de esta libertad carente de fundamento, necesaria por sí misma, igual que de la magia, de todo lo inconcebible y en especial del mundo de los espíritus. De ahí que donde perciben una actuación que parte del desfondamiento propio se sientan abrumados por ella como por un fenómeno del mundo superior y no encuentren la fuerza para oponerle resistencia. Esta actuación a partir del desfondamiento propio es el talismán secreto, el oscuro poder aterrador mediante el cual la voluntad de un solo hombre es capaz a veces de inclinar el mundo ante sí. Tal vez el misterio sea una dicha que reposa en ello. Hay también quienes codician este poder, / que quisieran ejercerlo pe- 94

ro no saben. Notan la impronta de la necesidad en la acción incondicionadamente libre, pero buscan esta necesidad en lo exterior. De ahí que desde antiguo la mayor parte de quienes estaban en condiciones de actuar solo desde sí mismos quedaran capturados por la locura de la arbitrariedad y buscaran su libertad en las actuaciones más contingentes, a las que falta toda impronta de necesidad interior. Mientras que el mundo se inclina ante los primeros, de estos se burla como de borrachos y locos, por más temibles que resulten debido a su estado.

[274] Igual que en nuestro tiempo lo real ha sido alejado de la teoría lo más posible, también el carácter ha sido alejado de la doctrina ética. Ciertamente, este es solo el fundamento eterno que la voluntad se hace a sí misma para que la otra voluntad (generada a partir de la primera) tenga un objeto, para que encuentre algo resistente que ella abra y desarrolle en una configuración cada vez más alta. Además, exigimos del hombre que venza a su carácter, no que sea sin carácter. Justamente porque ha de ser vencido, abierto, incrementado, el carácter ha de ser antes que aquello que lo vence: esto deja clara su decidida prioridad en toda actuación, podríamos decir incluso que en toda producción, incluida la interior. Pues por doquier se muestra que lo último decisivo no es el talento, el entendimiento, la astucia ni el arte (como ahora se imaginan tantos, una vez que el entendimiento y el talento hayan sido despreciados durante mucho tiempo, y con razón), sino el carácter. Si podíamos llamar al ser, a aquella fuerza primigenia de la contracción y de la negación, la fortaleza en Dios, el carácter es la única fortaleza, la auténtica

fortaleza del hombre. El carácter es la fuerza separadora en él mediante la cual el hombre es él mismo y pese a la comunicabilidad máxima sigue siendo diferente de todos los demás. Reconocemos la actuación de acuerdo con razones y «principios» en su lugar como algo excelente; pero es imposible que admiremos a quien en su actuación tiene muchas posibilidades de elegir, ni podemos considerar los educadores de la nación a quienes, considerando esa actuación como la única y no conociendo la actuación verdaderamente incondicionada, degradan la voluntad a sierva completa del entendimiento.

[275] / La voluntad, en cuanto se inclina al ser, se convierte interiormente en necesidad, pero una ne- 95
cesidad completamente diferente es ya la que sigue al acto. Pues aunque hacia arriba siempre ha de seguir siendo libre (en el sentido en que es necesidad interior), está vinculada por el medio entre lo ente y el ser en que se encuentra. Y aunque la esencia eternamente libre e infinita está en contradicción con esta vinculación y desea interiormente la libertad, ya no puede romper el círculo. En virtud de la mera necesidad de la naturaleza divina no sucedería ningún desarrollo ulterior. De ahí que quienes se detienen en ella solo puedan aceptar un sistema de Creación interior.

[276] Así pues, también la libertad ha de encerrarse en su contrario para llegar a ser libertad operante y poder abrirse paso como tal. A la libertad ética le precede necesariamente la necesidad. Pues si aquella solo se puede suponer donde tiene lugar una escisión, una decisión, tiene que precederle un estado de no-separación, de necesidad. De ahí que en este sen-

tido le corresponda también al fatalismo una prioridad necesaria sobre el dualismo.

[277] El equilibrio inicial de las fuerzas en que ponemos la necesidad de la naturaleza divina podría recordar fácilmente al célebre equilibrio del arbitrio que se inventaron los moralistas para explicar la libertad humana o moral. Si lo que querían decir era que un equilibrio de las fuerzas es el comienzo de la producción espiritual, la noche de la que nace el hombre a la alegre luz de la libertad, podríamos unificar su concepto con el nuestro. Pues si al desenvolvimiento le precede el envolvimiento y este se comporta respecto de aquel como su negación, también a la libertad ha de precederle la negación de la libertad. Pero en primer lugar los moralistas no piensan ese equilibrio como lo precedente de la libertad en sí, sino solo como lo antecedente de la acción libre individual. Antes de cada una de ellas la voluntad se encuentra en un equilibrio perfecto entre motivos 96
contrapuestos: como aquí una acción es imposible, / surge la dificultad de que lo mismo sea superado por lo mismo, de que la misma voluntad tendría que estar al mismo tiempo en equilibrio y en desequilibrio: para salir de este equilibrio, se inventa un arbitrio que se encuentra fuera del equilibrio y es independiente de todos los motivos, es decir, un arbitrio carente de entendimiento, que suprime de una manera mecánica ese equilibrio, pero que considerado más exactamente no es otra cosa que la contingencia absoluta.

[278] Si comparamos esta representación confusa, oscura, antirracional, que está aceptada generalmente y que hasta nuestros días es en el fondo la domi-

nante, con la idea verdadera, de la que aquella tiene incluso cierta apariencia, no se puede evitar pensar que a la mayor parte de los hombres (incluidos los que se precian de pensar) no les está concedido ver la verdad en las cosas cercanas y en las lejanas más que como a través de la niebla.

[279] La verdad es que ese equilibrio de las fuerzas, primero, no es un equilibrio inactivo ni en reposo, sino vivo, poderoso, en el que hay una fuerza realmente contractiva; segundo, que solo es condición, uno de los factores de la auténtica libertad; que el otro factor, en tanto que supera ese equilibrio, no puede ser el arbitrio ni un ser en el que tiene lugar una elección, sino solo un principio determinado por completo, que solo se puede contraponer dinámicamente a ese primer factor y por tanto solo puede tener esta manera de operación y ninguna otra; que a su vez el equilibrio no se comporta frente a ese otro factor como un principio mecánico y pasivo que mediante una mera arbitrariedad (por ejemplo, mediante la intención arbitraria de ser virtuoso) pueda ser pronto superado; por último, que de este impulso surge un dualismo muy superior a aquel contraste de las fuerzas que se encuentran en equilibrio, un dualismo que tiene lugar entre la primera fuerza y personalidad (que pone el equilibrio) y la segunda (que lo supera); y que solo de aquí surge ese proceso en el que el hombre se anuncia como un ser moralmente libre, un proceso que no se encuentra en la superficie, que no es mecánico y fácil, sino profundo, sumamente dinámico y poderoso.

[280] / Sin embargo, cómo mediante este dualismo 97
superior aparece también en Dios lo auténticamente

libre, lo moralmente libre, parece requerir un desarrollo más exacto.

[281] En primer lugar, como ese otro yo que supera al primero ha de salir de este, ha de ser generado por él, se plantea la cuestión de si el primer yo se comporta en esta generación como libre o no-libre. Libre solo lo podríamos llamar en la medida en que se puede llamar libre a un ser que desea virulentamente una cosa. El deseo, el hambre de amor que en todo ser existente se agudiza cuanto más estrictamente se recoge ese ser, la incapacidad de contenerse en sí mismo en la disputa con el amor, impulsa a un ser a esa autoduplicación mediante la cual el primer yo llega a ser capaz de generar el otro. Como cada ser libre precisa de este otro yo para llegar a ser libre, cada ser lo desea, igual que desea la reflexión [*Besonnenheit*], la consciencia, la libertad. Pero como mediante este segundo yo llega a ser libre, un ser que (como el hombre) está expuesto a la confusión puede hacer que este otro yo en vez de operar en sí mismo sea medio para sus fines y para su propia libertad, lo cual es la máxima inversión posible de la relación verdadera; y de este modo (finalmente) esa fuerza de generación y de autoduplicación puede ser limitada de tal manera que ya solo opere como medio para un incremento cada vez más alto de la mismidad, y ya no como liberadora respecto de ella: podría llegar un punto en que el hombre pierda por completo esa fuerza de generación. Donde, por el contrario, el primer yo usa ese segundo yo como medio para su liberación real o lo hace operar en sí como tal, lo ayuda en su nacimiento: pues el acto de esa generación es un acto eterno, que nunca cesa, y

que en Dios y en el hombre vuelve a suceder de nuevo y tiene que suceder en cada instante.

[282] ¿Qué tipo de libertad atribuiremos a este otro yo que supera al primero? Es manifiesto que el mismo se comporta como libre frente al ser, frente a lo existente mismo; y si solo tomamos en consideración este concepto negativo de libertad, hay que llamarlo libre. Pero lo que ese yo actúa no lo actúa / en absoluto desde la elección, sino (aunque de una manera sumamente reflexiva) de acuerdo con la necesidad interior de su naturaleza. Pues ese yo no es otra cosa que amor y no puede tener en sí otra voluntad que la del amor y la dulzura. Así pues, no podemos considerar a esta otra personalidad como eso moralmente libre que estamos buscando en él. 98

[283] El efecto del otro yo es la división del primero, mediante lo cual este es liberado en tanto que ente respecto de su ser e incrementado a lo espiritual. En la misma medida en que es liberado del ser, este ente disfruta de la libertad en sí mismo. Pero aquel yo primero no está dividido de una vez para siempre; en cada momento ha de suceder la división, en cada momento ha de suceder de nuevo la transfiguración de lo ente en lo espiritual. Así pues, el primer yo no está aniquilado; la fuerza de su unidad sigue existiendo y opera en cada instante. Si no hubiera división, el primer yo sería una fuerza que contrae sin consciencia, ciegamente. Pero como *en* el mismo momento de la acción de división es elevado a la consciencia y por tanto en cada instante se contempla como libre, como un ser que detrás de sí no tiene nada más que el desfondamiento propio de la eternidad (del que ha brotado inmediatamente), *en* el acto

mismo de división puede o entregarse a ella o hacer de la libertad que ha conseguido un medio para oponerle resistencia; y esta posibilidad es en lo que finalmente reposa la libertad moral. El entregarse a ese otro yo mejor es propiamente el resolverse (*se résoudre*), el abrirse, es propiamente la *decisión*. Por el contrario, el negarse no es propiamente un resolverse, sino un encerrarse, empecinarse y endurecerse, aunque voluntariamente.

[284] Desde antiguo ha habido el sentimiento de que la verdadera libertad solo está en el bien, mientras que en el mal propiamente no hay libertad. De ahí las sentencias: «Solo el virtuoso es libre», «El malvado es un esclavo del pecado», etc.; de ahí también que algunos hayan afirmado científicamente que solo hay voluntad libre para lo bueno. Si esto quisiera decir que la voluntad malvada no es libre por y mediante sí misma, mientras que por lo demás sí es libre, no habría nada que objetar. Pues acabamos de mostrar que el primer yo (el yo egoísta) tiene la libertad solo del otro yo, del yo mejor, y que en la / solicitación continua a abandonar la mismidad simplemente se apercibe de ella como una mirada y con el fin de utilizarla para sí mismo, es decir, para abusar de ella. 99

[285] Quedaría, pues, expuesto que únicamente se puede llamar moralmente libre al primer yo, ya que para la libertad se requiere una posibilidad igual de lo bueno y de lo malvado, y además sería libre no de una manera originaria, sino solo en la medida en que en esa separación de las fuerzas, en esa explosión de las tinieblas, obtiene una mirada de la eternidad y por tanto también de la libertad de su esencia.

[286] De ahí que también en Dios solo se pueda llamar libre en el sentido moral al primer yo, al Padre, en la medida en que está implicado en la separación constante a través del Hijo. Es indiscutiblemente la voluntad libre del Padre hacer desaparecer en sí el equilibrio originario de las fuerzas; su voluntad libre es, pues, la Creación. Voluntariamente renuncia a su vida propia, en tanto que propia (que excluye otras); Él Mismo es el primer ejemplo de esa gran doctrina que no se puede conocer suficientemente: «Quien encuentre su vida la perderá, y quien pierda su vida la encontrará»[88]. En el primer placer del ira-sí encontró su vida y estuvo a punto de perderla; pero ahora la pierde para volver a ganarla en un sentido muy superior. También Él pudo agarrar la libertad y eternidad de su esencia que le había vuelto a revelar el otro yo para perseverar como Él Mismo en un eterno cierre autosuficiente.

[287] Hay una cuestión que se podía plantear desde el primer desarrollo: si aquel principio irracional en Dios que se resiste a la explicitación se ha sometido voluntariamente o se ha retirado al pasado solo porque lo ha dominado el poder superior. El célebre y profundo pasaje de la Escritura[89] que dice que la creatura no desea la vanidad, sino que se somete a ella con resistencia, podría ser interpretado en el sentido de un sometimiento involuntario de la naturaleza. Pero el pasaje siguiente, que dice que está sometida por mor de quien la somete y con esperanzas, muestra que aquí solo se está hablando de la voluntad natural o necesaria. Pues ningún ser muere a su propio ser en virtud de la voluntad natural, / y la 100
negación nunca es ejercida por mor del negador,

sino de algo superior; pero entonces no forzado, sino voluntariamente. Por tanto, aún en virtud del apetito natural se mueve el corazón del Padre sometido a la voluntad superior; pero continuamente conjurado y calmado no tanto por la superación como (de acuerdo con la hermosa imagen platónica) por la persuasión de lo superior[90], permanece en una ocultación voluntaria, un corazón que interiormente late de una manera santa, sosteniendo en silencio la vida, pero nunca pasando a la exterioridad.

[288] ¿A quién no place recordar aquí al elevado Platón, el primero que se atrevió a suponer en los tiempos más antiguos y no tanto junto como antes de la esencia libre y ordenada espiritualmente un estado de movimiento salvaje de un principio sin regla que se resiste a la ordenación?[91] Y si lo que en nuestra concepción es similar a ello no ha de escapar a la condena de nuestros tiempos, Su nombre figurará a nuestro lado como protección; pues Platón sigue en vigor porque lo cuentan entre los idealistas, pese a la explicación expresa del ser como un principio original que se resiste activamente al entendimiento.

[289] Cuando Platón habla de la materia como de un principio que coexiste con Dios, parece estar pensando en esa posición en que Dios, separado del ser, cuelga ya sobre su cubierta como espíritu transfigurado. Pero si se pregunta por una unidad anterior en la que Dios y la materia eran uno, difícilmente se podría buscar en otro lugar de él que en esa naturaleza que fue y con cuya superación Dios llegó propiamente a ser Dios. Pues también Dios tuvo que elevarse desde un estado precedente en el que aún no era Dios, igual que el hombre en el primer estado

es hombre solo en cuanto a la posibilidad, pero no a la realidad; y ya hace tiempo que hemos explicado la opinión de que hay que llamar naturaleza a todo lo que se encuentra más allá del ser de la divinidad auténtico y personal. Pues solo se puede llamar Dios a lo espiritual de Dios, igual que solo lo espiritual del hombre es el hombre; y de esta espiritualización procede todo lo que en la naturaleza ahora tranquilizada es inteligente, suave y ordenado; mientras que todo lo duro y adverso procede, tal como se expresa Platón / en aquel pasaje inestimable[92], del estado 101
anterior, de lo similar al cuerpo, de lo caótico, de lo que conserva de su naturaleza anterior, ya que en ella había una gran parte de confusión antes de que alcanzara el ornato del ordenamiento actual.

[290] Pero con ello no queremos anticiparnos a los intérpretes autorizados, a cuyo juicio sometemos de buen grado esta explicación.

[291] Sin una voluntad natural precedente no habría libertad. La dualidad en la voluntad surge solo si una voluntad ya está presente y otra voluntad le es impuesta. Así pues, la necesidad precede siempre y en toda acción a la libertad. ¡Cuán absurdo resulta hacer a Dios tomar antes de la Creación su decisión respecto de ella de una vez para siempre! Sin duda, la Creación solo es por medio de una decisión de Dios, pero esta *decisión* es eterna, nunca cesa; la mismidad del Padre eterno sigue siendo superada en el amor y se abre y fluye a la creatura. Cada día proclama de nuevo esta victoria, y cada noche renueva este milagro.

[292] La elevada opinión que el entendimiento humano tiene de sí mismo, ya que se cree en condi-

ciones de elegir y de averiguar mediante la astucia y el arte lo mejor posible, ha sido aplicada también a Dios. Pero quien no le concede otra libertad que la de elegir entre varios mundos posibles el mejor de ellos le concede el grado más bajo posible de libertad[93]. Elegir trae sufrimiento; es consecuencia de la voluntad no iluminada, no abierta; la elección no es libertad, sino falta de libertad, indecisión. Quien sabe lo que quiere actúa directamente. Elegir entre la virtud y el vicio significa no estar seguro de dónde se encuentra lo más provechoso. Pero quien ha alcanzado la maestría en uno u otro campo actúa sin elección y con libertad completa.

[293] Como queda claro mediante lo anterior, la libertad del Padre no es la misma que la del Hijo: al Espíritu le atribuiremos preferentemente la libertad propiamente espiritual, que consiste en reflexión [*Besonnenheit*] absoluta, claridad y omnisapiencia. Estos tres niveles o clases de la libertad son proporcionalmente los mismos que para el hombre.

[294] / El Espíritu es aquello en lo que finalmente todo se transfigura; pues solo el Espíritu es la divinidad que se ha desplegado por completo y que ha vuelto por completo a la unidad. 102

[295] También para el saber humano hay un punto último de transfiguración. Ninguno de los tres sistemas principales es el supremo, aunque siempre uno se encuentra más cerca del punto último de desarrollo. Pero todos son necesarios, igual que los diversos niveles de formación de una vida; no se puede pasar por alto ninguno si se quiere desarrollar el todo auténtico, es decir, el único sistema verdadero.

[296] Tal vez parezca que de este modo estoy expresando la posibilidad de ese sistema, pero mi opinión no es que el mismo pueda existir para todo el mundo; más bien, yo diría que el sistema es posible, incluso real, pero que no es exponible (exteriormente, se entiende) de tal modo que cada cual pueda tomarlo y apropiárselo como cualquier otro saber. Pues todo este saber se encuentra en una generación continua, incesante, por lo que nunca puede convertirse en una posesión muerta. Es el proceso interior-repetidor y reproductor de ese proceso grande y enorme de toda vida, desde su primer comienzo silencioso hasta el presente y hasta el futuro más lejano. Pero, ¿cuántos tienen fuerza, capacidad y abnegación suficientes para adentrarse en este proceso? Pues la verdad no se gana sin una dura lucha interior, sin separación de sí mismo respecto de sí mismo. Participar teóricamente en ese proceso no basta. Quien no ha experimentado en la práctica el proceso de toda vida tal como está descrito en el presente libro nunca lo comprenderá. Quien ha elaborado una obra que estaba en su alma desde el primer germen cerrado hasta la figura perfecta, quien en la lucha con una naturaleza que parece indomable alcanza la claridad, sí que puede juzgar. La gente sin experiencia espiritual no puede juzgar nada aquí.

[297] Además, la consecuencia necesaria del conocimiento del único sistema verdadero no es en absoluto, como afirman quienes se oponen a todo saber verdadero, la ciencia que basta para todo; por un camino muy natural podría seguirse, más bien, lo 103
contrario. / Y aunque siempre he defendido los derechos de la ciencia y los defenderé durante toda mi

vida, quisiera decir en esta ocasión (si no es inmodestia) lo que he sentido muy a menudo y con especial viveza durante la presente exposición: cuánto más cerca de lo que puede pensar la mayoría estoy de ese enmudecimiento de la ciencia que ha de hacer necesariamente acto de presencia cuando conocemos cómo todo ocurre de una manera tan infinitamente personal que es imposible saber algo propiamente. Este resultado de la ciencia no sería muy diferente del de Sócrates, que se preciaba de haber conseguido una cosa: saber que no sabía nada. Pero Sócrates lo *sabía*, y esta certeza no era el comienzo, sino la meta de sus investigaciones. Pero que otros sean de la opinión de que pueden tranquilizarse ya al comienzo con esta confesión de ignorancia hay que considerarlo solo como una extraña confusión. Pues ¿qué tiene de raro que el realmente ignorante asegure que no sabe nada o que su talento consiste en no-saber? Pero si lo dice el que sabe, tiene un sentido elevado. No es lo mismo no saber por falta de ciencia que no saber debido a la sobreabundancia del conocimiento y de los objetos. De la ignorancia en este sentido podía preciarse un Sócrates; pero que una blandura perezosa, una apatía del espíritu y del corazón incapaz de cualquier esfuerzo y cuya actividad se limita a defenderse de todo saber serio mediante una sofística egoísta, se presente diciendo eso mismo y consiga hacer pasar esto en el mundo como modestia y sabiduría socrática, es un fenómeno al que solo se puede considerar como uno de los muchos síntomas de la terrible confusión de estos tiempos.

[298] Como el sistema realmente abarcante no puede tomar su nombre de uno de sus momentos individuales, cuyo estudio por separado genera otros tantos sistemas individuales, es manifiesto que solo habría que denominarlo de acuerdo con el punto último de transfiguración en el que (en tanto que la unidad suprema) se disuelve toda disputa.

[299] Como este es el espíritu, la manera más correcta de llamarlo sería «el sistema del espíritu», que 104
necesariamente también es el sistema de la verdad.

[300] Se puede afirmar que la metafísica tolerada públicamente solo busca este todo superior. Pues aunque ahora esté limitada al teísmo (el cual solo puede subsistir con el dualismo y en el fondo es lo mismo que él), encuentra tantas dificultades en la afirmación del mismo como punto de vista originario, no derivable de otro superior ni ulteriormente desarrollable, que ha acabado por declararse incapaz y renunciar solemnemente a su existencia. Pero como esta auto-aniquilación despechada no puede subsistir y la exigencia de una verdadera metafísica siempre ha de despertar en una nación cuyo corazón y cuyo espíritu todavía no han muerto y que es tan esencialmente religiosa como la alemana, cabe esperar que, si la misma llega a conocer lo presente, abandonará su miedo a los puntos de vista superiores, pues tiene que comprender que solo el reconocimiento de los mismos (no en tanto que puntos de vista últimos, pero sí iniciales) la puede llevar a la posesión tranquila de la verdad, a la que durante tanto tiempo había aspirado en vano porque partía de un punto incorrecto. Así, esta metafísica se defiende ciegamente contra todo sistema de unidad,

pero en el fondo contra todo desarrollo vivo. En ambos sentidos, esta metafísica no podrá encontrar sino horrendo en la presente exposición (si es que toma conocimiento de ella) que en Dios haya algo que sea desalojado, puesto como pasado. Primero no había comprendido que el panteísmo es el germen necesario, el único desde el que se puede desarrollar el verdadero teísmo, en tanto que el sistema propiamente histórico y perteneciente al tiempo histórico. Aquí pasa por alto que precisamente esta esencia panteísta que ella repudia es lo que hay que desalojar en Dios para hacer sitio a lo libre, a lo personal.

[301] Pero como no podemos negar que varias veces hemos sometido a una dura prueba a la paciencia de esta vieja metafísica y de la tolerancia pública (de la que nosotros con razón / tampoco tenemos mucho que elogiar) y que en la presente investigación no siempre hemos mantenido la medida y el paso de esa ciencia aceptada, consideramos tanto más un deber mostrar en qué resulta comparable, pese a la aparente desproporción, el procedimiento de la misma con el curso de nuestra consideración. 105

[302] Como se sabe, la metafísica cuenta tres pruebas de la existencia de Dios. A la primera se le llama con razón «ontológica», y se basa en que en Dios la existencia ya está puesta por la esencia, de tal modo que Dios es un ser interiormente necesario. Contra esta prueba no hay nada que objetar si permanece por completo en sí misma y no quiere hacer desde ese ser interiormente necesario el tránsito a un ser exterior ni atribuir la existencia como predicado a esa unidad de esencia y existencia. Ahora bien, esta prueba solo aporta en su favor la idea de

un ser para el que el ser es interior, pero del que el ser no puede ser predicado exteriormente. De ahí que esta prueba corresponda por completo a ese estado de limpidez inicial en la que toda existencia está devorada y la divinidad es demasiado pura para poder ser expresada como existente. Ahora bien, la metafísica no se da por satisfecha con este ser puramente ontológico, sino que reclama un ser realmente existente, del que se pueda decir el ser como predicado. Si quiere obtener esto por medio de esa prueba ontológica, la echa a perder al llevarla más allá de su límite. De ahí que no le quede más remedio que avanzar desde aquello primero hacia algo segundo que no sea igual a ello, sino realmente segundo y el fundamento de la existencia de aquello primero. Pero como no podría hacer esto sin suponer una progresión en Dios o al menos un brotar en él (lo cual es demasiado natural y vivo para ella y contradice a sus conceptos quietos y abstractos), la metafísica se interrumpe aquí e intenta (aunque inconscientemente) conseguir lo que le falta por otro camino.

[303] Como se ve forzada a reconocer algo existente, la metafísica se lo procura mediante una / deducción ascendente: mediante la segunda prueba, a la que se llama con razón «cosmológica», ya que a partir de la contingencia de todas las cosas existentes deduce finalmente una causa última e incondicionada de las mismas y alcanza así lo que nosotros hemos llamado «lo primero existente». Pero como la metafísica solo puede considerar causa incondicionada a un ser que existe necesariamente, se ve forzada a volver a conectar esta idea ganada por un ca- 106

mino completamente diferente con la de ese ser ontológico, sin poder demostrar un nexo o una verdadera unidad entre ambas. Así pues, precisa como complemento a su prueba ontológica la prueba cosmológica, que ha tomado de otro lugar; y como complemento a la prueba cosmológica precisa la prueba ontológica, que no está en conexión con ella. Pero como tampoco le basta la idea de un ser primero que existe necesariamente, sino que reclama un ser autoconsciente, personal, que actúa de acuerdo con sus fines e intenciones, y un ser así no se lo puede procurar ni la prueba ontológica ni la prueba cosmológica (a no ser que las lleve más allá de sus límites), la metafísica propiamente tiene que considerar aquí a ese ser cosmológico como un ser envuelto y pensar la sucesión o incremento de sus conceptos como una sucesión o incremento en el ser mismo. Pero como esto repugna a sus conceptos abstractos y además es imposible debido a la falta de material de desarrollo (ya que, por miedo al panteísmo y de una manera completamente innatural, la metafísica ha puesto la causa como separada de su efecto, abandonada, sola, abstraída y sin vida), no le queda más remedio que buscar lo que no pudo obtener mediante esta prueba a través de una prueba nueva y completamente diferente.

[304] Mientras que antes aún se atenía a la propiedad general de la contingencia de las cosas, la metafísica ahora penetra en lo interior de las mismas y en su nexo recíproco, y como en el mismo conoce por doquier las huellas de una causa que opera de acuerdo con fines e intenciones, con libertad y reflexividad, deduce a partir de esta observación un ser

personal, libre e inteligente como autor del mundo. Pero como el concepto de un ser libre e inteligente flotaría en el aire si su fundamento no fuera / la ne- 107
cesidad, la metafísica ha de volver desde esta tercera prueba (la «físico-teológica») a la segunda (la «cosmológica») y conocer de esta manera, pero sin darse cuenta, lo necesario como base, como antecedente de lo libre. Como, además, lo inteligente solo explica la forma y la ordenación de las cosas, pero la materia propiamente ya tenía que existir desde el momento anterior, hace falta (para presentarlo como creador del mundo) recurrir al concepto de un ser absolutamente necesario, el cual no es compatible con el concepto de una pluralidad, de tal modo que fuera de él todo (incluida la materia, ya que no puede pertenecer a él) ha de ser contingente.

[305] Así pues, estas tres pruebas se comportan como eslabones de una cadena en que lo siguiente siempre ha de ser generado por lo anterior; lo cual es imposible en el procedimiento mecánico y carente de vida de la metafísica. Sin embargo, su nexo originario y el hecho de que las pruebas propiamente solo expresan momentos diferentes del desarrollo de un solo ser se manifiestan en que la prueba anterior exige todo lo posterior y la posterior presupone las anteriores. Ninguna de ellas es suficiente para el fin propuesto de generar la idea completa de Dios en su realidad; pero sí lo serían todas juntas si fueran puestas en una conexión dinámica viva, lo cual solo es posible en el camino que nosotros hemos tomado.

LAS EDADES DEL MUNDO
Versión de 1813

INTRODUCCIÓN

[1] Lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es presentido [*geahndet*]. 111

[2] Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho [*geweissagt*].

[3] La ciencia es, ya por el significado de la palabra, historia (ἱστορία)[1]. No pudo serlo mientras fue entendida como una mera serie o desarrollo de conceptos y pensamientos propios. Es un privilegio de nuestros tiempos haber vuelto a dar a la ciencia la esencia, y de hecho (como bien podemos afirmar) de tal manera que no es fácil que la pueda volver a perder. A partir de ahora, el desarrollo de un ser real, vivo, es lo que se expone en ella.

[4] Lo vivo de la ciencia suprema solo puede ser lo vivo primigenio [das *Urlebendige*], el ser al que no precede otro, el primero o más antiguo de los seres.

[5] Esto vivo primigenio, ya que antes o fuera de él no hay nada que lo determine, solo puede desarrollarse (en la medida en que se desarrolla) libremente, a partir de un impulso y de una voluntad propios, puramente desde sí mismo, pero precisamente por ello no de una manera anómica, sino solo en conformidad con leyes. En él no hay arbitrariedad; es una

naturaleza en el sentido más perfecto de la palabra, igual que el hombre es una naturaleza sin menoscabo de la libertad y precisamente debido a esta.

[6] / Una vez que la ciencia ha llegado a la objetividad por cuanto respecta al objeto, parece una consecuencia natural que busque la objetividad por cuanto respecta también a la forma. 112

[7] Desde antiguo, la filosofía ha intentado ir más allá de los límites del mundo y, por tanto, del tiempo presente, ha intentado explicar la procedencia primera de las cosas, por lo que se ha vuelto al pasado en el sentido más elevado[2]. ¿Por qué ha sido o es imposible hasta ahora que la filosofía, que por cuanto respecta a la palabra y al asunto es historia, lo sea también en relación a la forma? Lo sabido es narrado: ¿por qué lo sabido de la ciencia suprema no puede ser narrado de la manera directa y sencilla con que se puede narrar el resto de lo sabido? ¿Qué retiene a la presentida edad de oro en que la fábula volverá a ser verdad y la verdad volverá a ser fábula?

[8] Al hombre hay que reconocerle una esencia que esté fuera y por encima del mundo; pues si en él no hubiera una esencia desde el comienzo de los tiempos, ¿cómo podría recorrer, solo entre las creaturas, el largo camino de los desarrollos, desde el presente hasta la noche más profunda del pasado?, ¿cómo podría ascender solo hasta el comienzo de las cosas? Tomado de la fuente de las cosas e igual a ella, lo eterno del alma tiene una co-ciencia[3] de la Creación[4].

[9] Esta esencia es el lazo mediante el cual el hombre llega a ser capaz de entrar en relación inmediata tanto con el pasado más antiguo como con el futuro más lejano, ya que contiene envuelto al tiempo. ¡A qué prodigiosas relaciones o conexiones interiores se ve trasladado a menudo el hombre por un elemento interiorísimo cuando le parece que un instante presente ha existido desde mucho tiempo atrás o cuando tiene la impresión de haber sido testigo de un acontecimiento lejano!

[10] Así pues, en esta esencia reposa el insondable tiempo antiguo; pero aunque conserva fielmente el tesoro del pasado sagrado, en sí misma es muda y no puede expresar lo que encierra.

[11] Además, jamás se abriría si no se le añadiera otra cosa [*ein Anderes*], la cual ha llegado a ser y, en consecuencia, es por naturaleza ignorante y eternamente joven, como los helenos según el sacerdote egipcio[5]. / Así pues, para obtener la ciencia de las cosas que han sido esta esencia tiene que dirigirse a ese oráculo interior, el único testigo del tiempo premundano. 113

[12] Pero esto no se siente menos atraído hacia aquella esencia. En ella reposa el recuerdo de todas las cosas, de su estado originario, de su devenir, de su significado[6]. Pero esta imagen primigenia de las cosas duerme en ella. Ciertamente, no como una imagen borrada y olvidada, pero sí como una imagen que se confunde con su propia esencia, de tal manera que no la puede extraer y sacar de sí misma. Es seguro que esa imagen jamás volvería a despertar si en eso ignorante mismo no se encontrara el presentimiento y el anhelo del conocimiento. Pero co-

mo esto lo llama incesantemente a ennoblecerse, lo superior se da cuenta de que lo inferior no le ha sido dado para ser mantenido por ello en la inactividad, sino para que tenga un instrumento en el que pueda contemplarse, exponerse y hacerse comprensible a sí mismo; pues en lo superior todo está sin distinción, de una vez, como uno; en lo otro puede hacer distinguible y analizar lo que en él es (indistinguible)[7].

[13] Así pues, en el hombre hay algo que ha de volver a ser llevado al recuerdo, y algo que lo lleva al recuerdo; algo en que se encuentra la respuesta a cada pregunta de la investigación y algo que toma de ello esa respuesta; esto otro es libre frente a todo y es capaz de pensarlo todo, pero está atado por aquello interiorísimo y no puede considerar verdadero nada sin la aprobación de este testigo. Por el contrario, lo interior está atado originariamente y no puede desplegarse; pero mediante lo otro llega a ser libre y se abre frente a ello. Por tanto, ambos ansían por igual la división [*Scheidung*]: aquello, para volver a ser trasladado a su saber originario e innato; esto, para poder ser acogido[8] por ello y llegar a saber (aunque de un modo completamente diferente).

[14] Esta división, esta duplicación de nosotros mismos, este comercio secreto en que se encuentran dos seres, uno que pregunta y otro / que responde, uno que no sabe pero que busca el saber y otro que 114
sabe pero que no sabe su saber; este diálogo silencioso, este arte interior de la conversación (el auténtico secreto del filósofo) es aquello de lo que el arte exterior, que por eso se llama *dialéctica*, solo es la copia y, allí donde se ha convertido en una mera forma, el reflejo y la sombra vacíos.

[15] De acuerdo con su naturaleza, pues, todo lo sabido es narrado; pero lo sabido no es aquí algo que tuviéramos listo ante nosotros desde el comienzo, sino algo que surge siempre desde lo interior mediante un proceso completamente peculiar. La luz de la ciencia ha de encenderse mediante la división y liberación interiores antes de que pueda resplandecer exteriormente. La ciencia obtenida sería historia de acuerdo con la forma; pero lo que llamamos *ciencia* es de momento solo el esfuerzo por volver a llegar a ser conscientes, es más una aspiración a la ciencia que la ciencia misma; razón por la cual indiscutiblemente aquel gran hombre de la Antigüedad le dio el nombre *filosofía*[9]. Pues la opinión que se defiende cada cierto tiempo de tomar a la dialéctica más perfecta por la ciencia misma delata no poca estrechez, pues precisamente la existencia y la necesidad [*Nothwendigkeit*] de la dialéctica demuestra que aún no se ha encontrado la verdadera ciencia (ἱστορία).

[16] Con todo, el filosofo no se encuentra aquí en otro caso que el otro historiador. Pues también este tiene que preguntar lo que desea saber a las declaraciones de los documentos antiguos o al recuerdo de los testigos vivos. También él necesita mucha crítica (o arte de separar) para extraer de la confusión de las noticias el hecho puro y separar en las tradiciones conservadas lo verdadero de lo falso, lo auténtico de lo no auténtico. También precisa mucho de la división respecto de sí mismo, del alejamiento respecto del presente, de la entrega al pasado, para desprenderse de los conceptos y peculiaridades de su época.

[17] Nada en absoluto, ni siquiera lo dado desde fuera, puede llegar inmediatamente a la consciencia, primero tiene que haber llegado a ser interior. Si en el historiador no despierta el tiempo antiguo, nunca expondrá de una manera verdadera, intuitiva, viva. ¿Qué sería / la historiografía [*Historie*] si no viniera en su ayuda un sentido interior? Pues lo que es en 115
muchos que, ciertamente, saben mucho de todo lo sucedido, pero no comprenden lo más mínimo de la auténtica historia [*Geschichte*], No solo los sucesos humanos, también la historia de la naturaleza tiene sus monumentos, y bien se puede decir que en su ancho camino de Creación no abandona ningún nivel sin dejar algo característico. En su mayor parte, estos monumentos de la naturaleza se encuentran abiertos ante nosotros, han sido investigados en muchos sentidos, en parte han sido descifrados realmente, y sin embargo no nos hablan, sino que siguen muertos mientras esa serie de acciones y producciones no haya llegado a serle interior al ser humano: así pues, al hombre todo le resuelta incomprensible mientras no haya llegado a serle interior, es decir, mientras no haya sido reconducido a lo más interior de su ser, que para él es algo así como el testigo vivo de toda verdad.

[18] Ahora bien, desde antiguo algunos han opinado que es posible dejar de lado por completo el instrumento exterior y suprimir en uno mismo toda dualidad, de tal manera que (por decirlo así) seamos solo interiormente y vivamos por completo en lo supramundano, conociendo todo inmediatamente. ¿Quién puede negar sin más la posibilidad de semejante traslado del hombre a su principio supramun-

dano y, por tanto, la posibilidad de una elevación de las fuerzas anímicas a la contemplación? Para su conservación, cada conjunto físico y moral precisa cada cierto tiempo de la reducción a su comienzo más interior. El hombre se rejuvenece una y otra vez y recupera la dicha mediante el sentimiento de unidad de su esencia. En este toma continuamente fuerza fresca sobre todo quien busca la ciencia; no solo el poeta, también el filósofo tiene sus arrebatos. Los necesita para, mediante el sentimiento de la realidad indescriptible de esas nociones superiores, protegerse de los forzados conceptos de una dialéctica vacía y carente de entusiasmo. Pero otra cosa es exigir la continuidad de este estado de contemplación, lo cual va contra la naturaleza y destinación de la vida de ahora. Pues sea cual fuere el modo como consideremos su relación con la vida anterior, lo que contará será siempre que lo que en esta estaba junto de una manera indivisible sea desplegado y en parte separado en ella. No vivimos en la contemplación; nuestro 116
saber es fragmento [*Stückwerk*], es decir, / ha de ser generado fragmentariamente[10], según divisiones y gradaciones, lo cual no puede suceder sin nada de reflexión [*Reflexion*].

[19] De ahí que tampoco se alcance el fin en la mera contemplación. Pues en la contemplación en sí y para sí no hay entendimiento [*Verstand*], En el mundo exterior cada cual ve más o menos lo mismo, y sin embargo no todos pueden expresarlo. Para alcanzar su acabado, cada cosa atraviesa ciertos momentos: una serie de procesos sucesivos en que el posterior siempre se encaja en el anterior la conduce a su madurez: este transcurso en la planta, por ejem-

plo, lo ve el campesino igual que el investigador, pero propiamente no lo conoce, pues no sabe mantener separados los momentos, no sabe considerarlos en su contraposición recíproca. Del mismo modo, el hombre puede recorrer en sí mismo y, por decirlo así, experimentar inmediatamente (dicho con exactitud: tiene que experimentar en sí mismo) esa serie de procesos mediante la cual a partir de la sencillez suprema de la esencia acaba generándose la multiplicidad infinita. Pero todo experimentar, sentir, contemplar, es en sí y para sí mudo y necesita de un órgano mediador para llegar a expresarse. Si quien contempla carece de este órgano o lo rechaza deliberadamente para hablar de una manera inmediata a partir de la contemplación, pierde la medida que necesita, es uno con el objeto y para los demás es como el objeto mismo; precisamente por ello no es dueño de sus pensamientos y no tiene seguridad alguna en la vana lucha por expresar empero lo inexpresable; cuando da con algo, no está seguro de ello, no puede ponerlo firmemente ante sí y volver a verlo en el entendimiento como en un espejo.

[20] Por tanto, no hay que abandonar a ningún precio aquel principio relativamente exterior; pues para que algo pueda alcanzar la exposición suprema primero hay que llevarlo a la reflexión real. Por aquí va la frontera entre teosofía y filosofía, que quien ame la ciencia intentará mantener en su pureza. La primera aventaja a la última en profundidad, plenitud y viveza del contenido tanto como el objeto real aventaja a su imagen, la naturaleza a su exposición; y además esta diversidad llega hasta la incomparabilidad cuando se toma como término de comparación

una filosofía muerta, que busca la esencia en formas y / conceptos. De ahí la preferencia de los ánimos 117
interiores por ella, lo cual es tan fácilmente explicable como la preferencia por la naturaleza en contraposición al arte. Pues los sistemas teosóficos tienen una ventaja sobre todos los sistemas vigentes hasta ahora: que en ellos hay al menos una naturaleza, si bien una que no es dueña de sí misma, mientras que en los otros no hay nada más que innaturaleza y arte vano. Pero igual que la naturaleza no es inalcanzable para el arte bien entendido, tampoco la plenitud y profundidad de la vida es inalcanzable para la ciencia bien entendida; solo que la ciencia llega allí de una manera más paulatina y mediata, a través de un progreso gradual, por lo que quien sabe siempre es diferente de su objeto, el cual permanece separado de él y se convierte en objeto de una contemplación que disfruta serenamente[11].

[21] Así pues, toda ciencia ha de pasar por la dialéctica. Pero, ¿no llegará nunca el punto en que la ciencia será libre y viva, igual que en el historiador la imagen de los tiempos al exponer la cual ya no se acuerda de sus investigaciones? ¿No podrá nunca el recuerdo del comienzo primigenio de las cosas volver a ser tan vivo como para que la ciencia pueda llegar a ser historia también de acuerdo con la forma exterior y el filósofo (igual al divino Platón, que es dialéctico a través de toda la serie de sus obras, pero en la cumbre y en el punto último de transfiguración de todas se vuelve histórico[12]) pueda volver a la simplicidad de la historia?

[22] Parecía reservado a nuestra época abrir al menos el camino a esta objetividad de la ciencia. Pri-

mero, porque tal objetividad le devolvió a esta la esencia, con lo cual queda puesto al mismo tiempo el desarrollo vivo, ya que entre frases que se siguen dogmáticamente no es posible un progreso vivo. Luego, mediante el conocimiento de la ley del incremento, con lo cual se encontró un verdadero comienzo, una base necesaria y eterna[13]. Mientras la ciencia se limitó a lo ideal, no pudo encontrar esa base. De ahí que apenas se habían dado los primeros pasos para volver a dar vida a la ciencia, cuando hubo que reconocer la avanzada edad de lo físico y cómo esto, aun siendo lo último en relación a la dignidad, es lo primero en relación a todo desarrollo. Desde entonces, la ciencia ya no comienza por la vasta lejanía de pensamientos abstractos para descender [118] desde ellos a lo natural; / sino que, al revés, co- 118
menzando por la existencia sin consciencia de lo eterno lo eleva a la transfiguración suprema en una consciencia divina. Los pensamientos más suprasensibles obtienen ahora fuerza física y vida, y a la inversa la naturaleza se vuelve cada vez más la impronta visible de los conceptos supremos. Un poco más de tiempo y cesará el desprecio con que ya solo los ignorantes tratan todo lo físico, y entonces volverá a ser verdad la frase: «La piedra que rechazaron los arquitectos se ha convertido en la piedra angular»[14]. Entonces, la popularidad que tan a menudo se busca en vano resultará por sí misma. Entonces ya no habrá diferencia alguna entre el mundo del pensamiento y el mundo de la realidad. Habrá un solo mundo, y la paz de la edad de oro se anunciará primero en la conexión armoniosa de todas las ciencias.

[23] Dadas estas perspectivas, que el presente escrito intentará justificar de más de una manera, bien puede aventurarse una tentativa largo tiempo meditada y que contiene algunos preparativos para aquella futura exposición objetiva de la ciencia. Tal vez llegue aún quien cante el mayor poema heroico, abarcando en el espíritu (tal como es célebre de los videntes de la Antigüedad) lo que fue, lo que es y lo que será[15]. Pero aún no ha llegado ese tiempo. Proclamadores de ese tiempo, no vamos a tomar su fruto antes de que esté maduro, ni vamos a malinterpretar el nuestro. Este aún es un tiempo de lucha. Aún no se ha alcanzado la meta de la investigación; la ciencia aún ha de ser portada y acompañada por la dialéctica, igual que el habla por el ritmo. No podemos ser narradores, solo investigadores, ponderando los pros y los contras de cada opinión hasta que la correcta quede establecida, indudable, enraizada para siempre.

LIBRO PRIMERO:
EL PASADO

[1] El pasado… ¡un concepto elevado, común a todos y solo comprendido por unos pocos! La mayoría 119
no sabe de otro pasado que el que, engrandecido en cada instante precisamente por este, aún está llegando a ser y no es. Sin un presente determinado y decidido, no hay pasado; ¿cuántos disfrutan de un presente así? El hombre que no puede separarse de sí mismo, desprenderse de todo lo que para él ha llegado a ser y contraponerse[1] activamente a ello no tiene pasado, o más bien nunca sale de él, vive continuamente en él. Beneficiosa y provechosa es para el hombre la consciencia de (como se suele decir) haber dejado algo detrás, es decir, de haberlo puesto como pasado; solo de ese modo el futuro se le vuelve alegre y fácil, solo bajo esta condición puede sacar algo adelante. Solo el hombre que tiene la fuerza de elevarse por encima de sí mismo es capaz de crearse un verdadero pasado; solo este mismo disfruta además de un verdadero presente, igual que solo él afronta un auténtico futuro; y ya de estas consideraciones se desprendería que el contraste de los tiempos reposa en un incremento, pero no es producido mediante

un fluir continuo de las partes del tiempo unas en otras.

[2] Si el mundo fuera, como han afirmado algunos presuntos sabios, una cadena de causas y efectos que se extiende en infinito hacia adelante y hacia atrás, en su verdadero sentido no habría ni pasado ni futuro. Pero este pensamiento imposible debería haber desaparecido al mismo tiempo que el sistema mecanicista, al que pertenece.

[3] / Aunque se hubiera confirmado en todos los sentidos la vieja frase de que en el mundo no sucede 120
nada nuevo[2]; aunque la respuesta correcta a la pregunta «¿Qué es lo que ha sucedido?» siguiera siendo «Lo mismo que sucederá después», y la respuesta correcta a la pregunta «¿Qué es lo que sucederá?» siguiera siendo «Lo mismo que ha sucedido antes», de ahí solo se seguiría que el mundo no tiene en sí ni pasado ni futuro, que todo lo que en él ha sucedido desde el comienzo y lo que sucederá hasta el final pertenece a un único gran tiempo; que el auténtico pasado, el pasado sin más, es el premundano; que el auténtico futuro, el futuro sin más, es el postmundano, y de este modo se nos desplegaría un sistema de los tiempos del que el sistema del tiempo humano solo sería una copia, una repetición en un círculo más estrecho[3].

[4] Todo lo que nos rodea remite a un pasado increíblemente lejano. Las formaciones más antiguas de la Tierra tienen un aspecto tan extraño que apenas estamos en condiciones de formarnos un concepto de la época de su surgimiento y de las fuerzas que operaban por entonces. La mayor parte de esas formaciones las encontramos en ruinas, testimonios

de una destrucción salvaje, derruidas. Siguieron tiempos más tranquilos, pero también interrumpidos por tormentas y sepultados junto con sus creaciones bajo las de una época nueva. En una serie impensable de tiempos, el siguiente ha ocultado cada vez al precedente, de tal modo que apenas se muestra algo originario; hay que quitar una gran cantidad de capas, el trabajo de milenios, para llegar finalmente al fondo.

[5] Si el mundo que tenemos ante nosotros ha llegado finalmente a ser el que es pasando por numerosos tiempos intermedios, ¿cómo podríamos conocer lo presente sin la ciencia de lo pasado? Ya las propiedades de una individualidad humana destacada nos resultan a menudo inconcebibles mientras no hayamos conocido las circunstancias particulares en las cuales llegó a ser y se formó. ¿Y acaso es fácil investigar la naturaleza? Una alta obra de la Antigüedad se encuentra ante nosotros como un todo incomprensible hasta que hayamos averiguado de qué tipo es su crecimiento y su formación paulatina. ¡Cuánto más ha de suceder esto en el caso de un individuo compuesto de una manera tan diversa / como es la 121
Tierra! ¡Qué enredos y entrecruzamientos más diferentes han de tener lugar aquí! También lo más pequeño, hasta el grano de arena, ha de portar en sí determinaciones que son imposibles de conocer si no se ha recorrido todo el curso de la naturaleza creadora hasta llegar a él. Todo es solo obra del tiempo, y solo mediante el tiempo obtiene cada cosa su peculiaridad y su significado.

[6] Pero si el verdadero fundamento y comienzo del conocimiento es la ciencia o la derivación a par-

tir del pasado, ¿dónde hay aquí una parada? Pues también habiendo llegado a lo visible último, el espíritu sigue encontrando una presuposición que no está fundamentada por sí misma, que lo remite a un tiempo en el que no había otra cosa que el ser único e inescrutable que es por sí mismo y desde cuya profundidad se formó todo. Si se considera correctamente este ser en el espíritu, se descubren también en él nuevos abismos; y no sin una especie de horror el espíritu conoce finalmente que también en el ser primigenio hubo que poner algo como pasado antes de que fuera posible el tiempo presente, que precisamente esto pasado es lo que porta la Creación presente y sigue estando oculto en el fondo.

[7] He osado poner por escrito los pensamientos que sobre lo orgánico del tiempo y de las tres grandes dimensiones del mismo que distinguimos como pasado, presente y futuro se me han formado mediante una consideración repetida a menudo; pero lo he hecho no en una forma estrictamente científica, sino solo en una forma fácilmente comunicable para que parezcan reconocer la imperfección de su formación, pues la presión de los tiempos no me ha permitido darles (aunque los he llevado conmigo durante mucho tiempo) una formación hacia todos los lados[4].

[8] Es fácil decir (y ahora es la opinión generalmente aceptada) que el tiempo no es algo real, independiente de nuestra manera de representar[5]. Además, mediante una falsa representación se han infiltrado en el concepto del tiempo tantas cosas aparentes y en parte no verdaderas que parece disculpable que se considere al tiempo un mero mecanismo de

nuestros pensamientos que acabaría si dejáramos de contar días / y horas. Y sin embargo cada cual experimenta incontestablemente en su propia actuación 122
la esencialidad del tiempo; e incluso a quienes afirman su nihilidad el tiempo sabe obligarlos a lamentarse en voz alta de su terrible realidad.

[9] Ya hace tiempo que habría sido meritorio separar forma y esencia, apariencia y realidad en nuestras representaciones del tiempo si aún fuera tiempo de tratar los grandes objetos individualmente o separados en capítulos. Pero ahora se desea más verlo todo en seguida en la vida y en la acción. Presentimos un organismo que está oculto en las profundidades del tiempo y que va hasta lo más ínfimo[6]. Estamos convencidos (¿o quién no lo está?) de que a cada gran acontecimiento, a cada acción llena de consecuencias le está determinado su día, su hora, incluso su instante, y de que no pasa a la luz del día un segundo antes de que lo quiera la fuerza que detiene y modera los tiempos. Aunque, por supuesto, sería demasiado osado pretender examinar ya las profundidades del tiempo, sí que ha llegado el instante de desarrollar el gran sistema de los tiempos en su alcance más amplio.

[10] Incluso quien toma el tiempo solo como este se presenta siente en él una disputa de dos principios; uno que impulsa hacia adelante, al desarrollo, y otro que detiene, que frena, que se opone al desarrollo. Si este otro principio no ofreciera resistencia, no habría tiempo, ya que el desarrollo sucedería en un momento, sin escala ni sucesión; pero si este principio no fuera superado continuamente por el primero, habría una paz absoluta, muerte, detención, por

lo que no habría tiempo. Pero si pensamos estos dos principios operando por igual en un mismo ser, tenemos en seguida la contradicción.

[11] Es necesario pensar estos principios en todo lo que es, en el ser mismo[7]. Todo lo que es, todo lo ente, quiere al mismo tiempo estar en sí y salir de sí. Quiere estar en sí en tanto que se pone o recoge como ente, como sujeto; en esta medida se opone al desarrollo y a la expansión. Quiere salir de sí en tanto que desea volver a ser lo que es en sí, esto es, ser exteriormente. En el primer sentido, todo lo que es 123
es algo retirado en sí mismo, que se ha contrapuesto a lo / que está fuera de él; pero solo se ha contrapuesto para manifestarse como lo que es en sí frente a eso exterior, por lo que no puede permanecer en ese retiro.

[12] Igualmente el ser. Pues si lo pensamos puramente en tanto que tal, carece de mismidad, es un sumergimiento completo en sí mismo; pero precisamente por ello atrae a su opuesto y es una sed continua de esencia, un afán de atraer lo ente o sujeto para pasar por medio de ello del mero estado potencial al operante. Pero si lo pensamos ya como ser operante, como un ser que tiene mismidad, hay necesariamente con él un ente que se opone al ser, al mero reposar en sí.

[13] Así pues, los principios que percibimos en el tiempo son los auténticos principios interiores de toda vida, y la contradicción no es solo posible, sino necesaria.

[14] Ciertamente, a los hombres nada les causa mayor repugnancia que la contradicción cuando esta

se les vuelve patente y los obliga a actuar. Si ya no pueden ocultar por más tiempo lo contradictorio de su situación, intentan seguir tapándolo y alejar ciegamente el instante en que hay que actuar a vida o muerte.

[15] Igual que en la vida se intenta evitar la contradicción mientras sea posible, se buscó una comodidad igual en la ciencia al establecer como principio que la contradicción jamás puede ser real. Pero ¿cómo se pudo establecer una ley para algo que no debía ser real nunca y de ninguna manera? O ¿cómo habría de acreditarse (es decir, mostrarse verdadero) ese principio si nunca ha habido una contradicción?

[16] Aunque los hombres nada parecen evitar tanto en la vida y en el saber como la contradicción, tienen que vérselas con ella, ya que la vida misma está en la contradicción. Sin contradicción no habría vida, movimiento, progreso, sino un letargo de todas las fuerzas. Solo la contradicción impulsa o incluso obliga a actuar. Así pues, la contradicción es propiamente el veneno de toda vida, y todo el movimiento de la vida no es otra cosa que el intento de derrotar a este veneno. Ahí está la razón de que, como dice 124
un viejo libro, toda / la actuación debajo del sol esté tan llena de penalidades; el sol mismo sale y se pone para volver a salir y ponerse, y todo se consume en el trabajo y empero no se cansa, y todas las fuerzas luchan y trabajan sin cesar las unas contra las otras[8].

[17] Pero, ¿a qué se debe que la contradicción, que (según parece) es necesaria, le resulte tan insoportable a toda vida y nada quiera permanecer en ella, sino que siempre se esfuerza por escaparse de ella?

Verdaderamente, esto no se podría comprender si por detrás de toda vida, cuasi como un transfondo continuo, no estuviera lo carente de contradicción y si en todo lo vivo no hubiera un sentimiento inmediato de ello, que lo impulsa a desear volver a ello. Sin una unidad de este tipo, que lo entrelaza todo, no se podría comprender la contradicción misma.

[18] Así pues, si conocemos la contradicción también conocemos lo carente de contradicción. Si aquella es lo moviente en el tiempo, lo carente de contradicción es la esencia de la eternidad. Si verdaderamente toda vida solo es un movimiento para salir de la contradicción, el tiempo mismo no es nada más que un afán continuo de eternidad. Y si por detrás de toda contradicción propiamente siempre existe lo carente de contradicción, de ahí se sigue que también por detrás y por encima de todo tiempo sigue existiendo algo que no está en el tiempo.

[19] Todo aspira a la eternidad. Pero, ¿cómo puede haber algo que carece de contradicción, algo eterno? ¿No es lo supremo necesariamente un ente?, y ¿podemos negarle el ser? Pero si es un ente, también está necesariamente en él esa contradicción de la que hemos mostrado que está en todo lo ente. Del mismo modo si es un ser o *tiene* un ser, si es ambas cosas a la vez.

[20]Y, sin embargo, igual de imposible que parece afirmar de él ambas cosas es negar de él ambas cosas, ya que es imposible que lo supremo sea algo noente, es imposible que no sea.

[21] Incluso parece necesario que sea tanto un ente como un ser. Pues lo eterno tiene que ser al mis-

mo tiempo lo incondicionado. Pero, ¿qué es lo incondicionado? El ser [*Wesen*] que es por y desde sí mismo; cuya naturaleza consiste en un eterno ponerse o afirmarse a sí mismo, / y que por ello solo puede ser pensado como lo que pone y al mismo 125
tiempo como lo que es puesto, como lo ente y como el ser de sí mismo. ¿Cómo hay que resolver esta contradicción?

[22] De acuerdo con el concepto de lo incondicionado que hemos establecido, tenemos que decir de él que es ente y ser. Pero esta frase sigue estando necesitada de explicación.

[23] Primero: ¿qué es este «él» *que* es ser y ente? Está claro que lo podemos considerar de dos maneras. Podemos considerarlo en tanto que es ente y ser; pero también hay que considerarlo en la medida en que es mero «él», es decir, en la medida en que solo es *lo que* es ser y ente. En tanto que aquello que es ser y ente, no es necesariamente ni lo uno ni lo otro. Pues en tanto que aquello que es ambos, es lo que expresa a ambos, y de ahí que no pueda ser ni uno de ellos en especial ni ambos al mismo tiempo; es por encima de ambos.

[24] Así pues, de acuerdo con el primer concepto es ente y ser, pero no es lo que es ambos o (lo cual es lo mismo) no es *como* lo que es ambos. *Como* lo que es ambos solo puede ser en la medida en que se pone a sí mismo como lo que expresa a ambos, es decir, en la medida en que los expresa realmente. Pero, ¿se pone como lo que expresa a ambos?, ¿los expresa realmente? Esto no se encuentra para nada en el primer concepto.

[25] Lo último se puede comprender de la siguiente manera. Lo incondicionado es ente y ser porque es lo incondicionado, de acuerdo con su naturaleza, sin su intervención, por sí mismo y antes de que se conozca a sí mismo o se ponga a sí mismo como algo ente.

[26] Así pues, lo incondicionado es ente y ser; hasta ahora sin su voluntad, tampoco es que haya algo que le despierte la voluntad de ser realmente ambos, de expresarse como lo uno de ambos, pues aunque lo ente y el ser son diferentes no están fuera el uno del otro. ¿O deberíamos representarnos el hecho de que es lo que pone y al mismo tiempo lo puesto por sí mismo como que por una parte es lo uno y por otra parte lo otro? Es imposible que por una parte sea meramente lo que pone; pues de lo contrario no estaría puesto como lo puesto[9]. También es imposible que por otra parte sea meramente / lo puesto; pues de lo contrario en tanto que tal no sería lo 126
que pone, es decir, por una parte sería algo condicionado y por tanto no lo absolutamente incondicionado. Así pues, la única opción que queda es que sea de una manera completa e indivisa cada uno de ellos y que en tanto que ente y ser no sea dos seres [*Wesen*] diferentes, sino un solo ser en dos figuras diferentes. Si los contrapuestos están el uno en el otro y no hay nada que sea capaz de separarlos y de llevarlos a una dualidad operante, la contraposición es de tal tipo que no {pone en movimiento a la unidad}[10], por lo que tampoco da lugar a que se explique realmente como tal.

[27] Así pues, igual que lo incondicionado es ser y ente, pero no es siendo como *lo que ellos*, tampoco

los contrapuestos son *en tanto que* tales; son, pero sin ser *en tanto que* estos que son. Pues en tanto que tales solo podrían ser en la medida en que fueran expresados en tanto que tales por lo que los expresa, por lo que es su fuerza, lo único que los activa.

[28] La contradicción es impensable sin una oposición activa. Aquí no hay tal oposición. Si lo ente fuera puesto realmente *como* lo ente, en él se manifestaría inmediatamente la disputa de esos principios interiores que tenemos que conocer en todo ente. Pero como, aunque es ente, no está puesto *como tal*, esa disputa también reposa en él. Y lo mismo vale para el ser.

[29] Ciertamente, algunos se figuraron que habían encontrado la contradicción precisamente en que lo mismo ha de ser lo ente y el ser; para esto también recurrieron al llamado principio de contradicción, de acuerdo con el cual es imposible que lo mismo sea algo y lo contrario de ello.

[30] Vamos a investigar esto, ya que sirve como aclaración y no carece de importancia para lo siguiente. Comprendido correctamente, el principio de contradicción solo dice que *lo expresante* (la esencia de la cópula, como habría que decir en el lenguaje de 127
la lógica) / solo puede ser uno[11], lo cual no impide que (lo expresado sea)[12] dos y contrapuestos.

[31] Ya Leibniz, que en este punto tuvo a los escolásticos como antecedentes, comprende la falsedad de una regla que hoy se sigue repitiendo: las disparidades no pueden ser predicadas ni de sí mismas recíprocamente ni de un tercero[13]. Pues, pensaba Leibniz, no se puede decir directamente que el alma es

cuerpo, o que el cuerpo es alma; pero sí que lo mismo que en un sentido es cuerpo es alma en otro sentido. Una cosa = X es alma y cuerpo, es decir, una misma cosa es lo que expresa a ambos, y en la medida en que los expresa realmente también es realmente ambos; pero en la medida en que solo los expresa sin tomar en consideración que los expresa realmente, no es ni el uno ni la otra. Lo mismo pasa aquí. Una misma cosa = X es lo que expresa a ambos, a lo ente y al ser. En tanto que tal, no es ni lo uno ni lo otro, es completamente uno. Pero si expresa realmente a ambos, es ambos, pero no en tanto que expresante, sino de acuerdo con lo expresado, igual que antes era ambos, no como lo expresante, sino de acuerdo con [lo expresable][14].

[32] De ahí que en lo expresante en tanto que tal no haya contradicción alguna. ¿La habrá en lo expresable? (pues aquí no estamos hablando de algo expresado). Tampoco esto lo queremos dejar sin investigar.

[33] En lo expresado mismo es pensable, sin duda, una contradicción; pero solo cuando los elementos contradictorios son *igualmente operantes* en ello; pues si de dos contrapuestos directamente uno está puesto como no operante, cesa toda contradicción. Por ejemplo, se puede decir que una misma persona = X es malvada y es buena; es decir, «malvada» y «buena» son lo expresable de un misma persona. La contradicción se daría si cada uno de ellos fuera puesto como operante. Si llamamos buena a esta persona de acuerdo con su manera de actuar o en tanto que agente, no se le podrá llamar malvada en tanto que la misma, en tanto que agente, lo cual no

impide que / esa persona, considerada en relación con lo que en ella no es operante o está en reposo, sea malvada y que de esta manera se le puedan atribuir sin contradicción dos predicados contrapuestos contradictoriamente. 128

[34] Pero en la unidad de lo ente y del ser que hemos de considerar aquí no sucede ni siquiera que uno de ellos sea inoperante, sino que ambos son inoperantes; pues se trata de una contraposición tranquila, los contrapuestos son indiferentes el uno para el otro. Son solo como lo expresable, ni siquiera como lo realmente expresado. Así pues, aquí no se habla de una aplicación del principio de contradicción; su aplicación no comienza hasta que cesa esa unidad.

[35] Al alejar la oposición real, podría irrumpir por el otro lado el malentendido de que estuviéramos suprimiendo toda dualidad y de que lo ente y el ser fueran lo mismo no simplemente de acuerdo con lo expresante, sino incluso en tanto que tales. Pero dos siempre son dos, aunque no estén puestos expresamente *como* dos. Imagínese un ojo que en cada punto sea fuerza de visión e instrumento, activo y pasivo; aquí hay dos, fuerza de visión e instrumento, que empero no son *como* dos, ya que no pueden ser separados, no pueden ser puestos en una oposición operante el uno respecto del otro. Pero por ello la fuerza de visión y el instrumento no son lo mismo, sino eternamente dos. Lo mismo sucede aquí. Hay lo ente y el ser, pero su unidad es meramente pasiva, ya que lo uno que podría expresarlos no los expresa realmente, no es operante. Así pues, lo ente y el ser

no son como dos, pero por ello no son lo mismo, sino dos de acuerdo con la naturaleza.

[36] Quienes entendieran la frase «Lo mismo es lo ente y el ser» al revés, como si lo ente y el ser fueran lo mismo, demostrarían que no conocen las primeras leyes de todo juicio; y ni siquiera se debería entender así la expresión más descuidada: «El sujeto es el objeto y el objeto es el sujeto». Pues en ningún juicio, ni siquiera en la frase meramente repetidora, se afirma la identidad de los expresados (o conectados) en tanto que tales, sino solo la identidad de lo que / los expresa (o los conecta); con independencia de 129
que esto aparezca realmente como tal, o quede oculto o solo sea algo pensado. El verdadero sentido de todo juicio, por ejemplo «A es B», solo puede ser este: LO QUE es = A ES LO QUE es = B; o: LO QUE es A y LO QUE es B es lo mismo. Así pues, a la base del concepto sencillo ya hay una dualidad: en este juicio, A no es A, sino X que es A; B no es B, sino X que es B, y estos no son lo mismo para sí o en tanto que tales, sino que la X que es A y la X que es B son lo mismo. Propiamente, la frase mencionada contiene tres frases: primero, A es = X; segundo, B es = X; y de aquí se sigue la tercera frase: A y B son lo mismo, son la misma X.

[37] De aquí se pueden extraer diversas consecuencias; por ejemplo, que el vínculo (el *es*) en el juicio no es una mera parte del mismo, sino que está por igual a la base de todas las partes; que predicado y sujeto son cada uno por sí mismo una unidad, y por tanto el vínculo en el juicio nunca es sencillo, sino un vínculo (por decirlo así) duplicado consigo mismo, una unidad de unidades. De aquí se sigue,

además, que el juicio ya está preformado en el concepto sencillo, mientras que en el juicio está contenido el silogismo, por lo que el concepto es el juicio envuelto y el silogismo es el juicio desplegado; observaciones que presento aquí en vistas a una muy deseable elaboración futura del noble arte racional: pues el conocimiento de las leyes generales del juicio, aunque no sea la ciencia suprema, está entrelazado tan esencialmente con ella que no se pueden separar. No se filosofa para principiantes o ignorantes en este arte, sino que a estos hay que remitirlos a las escuelas, igual que sucede en otras artes, ya que no será fácil que alguien se atreva a escribir o enjuiciar una obra musical sin haber aprendido las primeras reglas de la composición.

[38] Que lo ente, pues, sea en tanto que tal el ser en tanto que tal y vicerversa, o simplemente que *contrapuestos* sean en tanto que tal iguales, es imposible y no hace falta aseverarlo; pues afirmar lo contrario sería suprimir el entendimiento humano / y la 130
posibilidad de expresarse, sería suprimir la contradicción misma. Pero sí es posible que *lo mismo* sea ente y ser, afirmación y negación, luz y tinieblas, bueno y malvado.

[39] No podíamos evitar estas disquisiciones dialécticas. Es esencial que se capte toda la agudeza de esta primera idea, que no se piense con ocasión de ella ni más ni menos de lo que contiene.

[40] Se pensaría más en el caso de que se quisiera pensar esta idea como una unidad realmente expresada. Que digan que la oposición que no está expresada es inactiva, muerta; ha de serlo, pues lo esencial en el progreso científico es conocer el límite de cada

momento y mantenerlo en su agudeza; no hay que anticiparse ni precipitarse, pues es así como casi todos echan a perder la obra desde el principio.

[41] Se pensaría menos si se quisiera pensar suprimida toda dualidad porque lo mismo es lo ente y el ser.

[42] Con lo anterior solo hemos preparado la disolución de esa contradicción inicial. Si resumimos todo, podemos explicarnos de la siguiente manera. De acuerdo con la primera idea, lo eterno es *ente y ser*, ambos son no lo expresado de él, pero sí lo expresable. Pero él mismo, que es *ellos*, o eso de lo que ellos son lo expresable, no puede ser en tanto que tal ni lo uno ni lo otro, sino solo lo que expresa a ambos. Pero que los exprese realmente, que se manifieste como lo que expresa a ambos, no está puesto con la primera idea.

[43] Así pues, la oposición (entre ente y ser) está ahí, pero lo que podría expresarla no la expresa realmente; también esto que la expresa existe, pero no se ocupa de ella: es indiferente frente a ella, una indiferencia a la que bajo el nombre de la indiferencia absoluta de sujeto y objeto hemos designado en otro lugar como lo completamente primero[15].

[44] / De *esto*, pues, que debería expresar la oposición, pero no la expresa, podemos decir que *es* ente y ser y que *no lo es*. 131

[45] *Es* ente y ser porque lo ente y el ser son aquello que podría expresar, o es ente y ser por cuanto respecta a la expresabilidad, a la posibilidad. *No es* ente y ser en relación a sí mismo o de acuerdo con el

acto, pues no se ocupa de la oposición. Pero un ser que no se ocupa de lo que él es tampoco es real.

[46] Así pues, se puede decir sin contradicción de lo incondicionado que no es ente ni ser, y que tampoco es no-ente ni no-ser.

[47] Lo incondicionado se puede expresar como ente y como ser y puede no expresarse como ambos; con otras palabras, puede ser ambos y puede omitir ambos. Ya eso es voluntad libre de poder ser algo y de poder no serlo.

[48] Pero más aún; lo supremo puede ser ente y ser, puede expresarse como este ente y como este ser, es decir, puede expresarse, ponerse como *existente*. Pues existencia es precisamente la unificación activa de un ente determinado con un ser determinado.

[49] Dicho de la manera más breve: lo supremo puede existir y también puede no existir; por decirlo así, tiene en sí todas las condiciones de la existencia, pero lo que cuenta es si atrae estas condiciones a sí, si las usa como condiciones.

[50] Algo así que tiene la libertad no de ser *algo* o de no serlo, sino de existir o no existir, solo puede ser (por sí mismo o de acuerdo con sus esencia) *voluntad*: pues solo la mera voluntad, la voluntad límpida, tiene la libertad de llegar a ser operante (es decir, de existir) o de restar inoperante (es decir, de no existir). Solo a la voluntad le está permitido hallarse como en el medio entre ser y no-ser. Así pues, aquello que expresa y que tiene la libertad de ocuparse o no de la oposición, de afirmarse o no como ente y 132

como ser, / solo puede ser (de acuerdo con su esencia) voluntad límpida.

[51] Pero en la medida en que se abstiene de la oposición, en que no se expresa realmente como ente y como ser, no es voluntad en general, sino la voluntad que no quiere *realmente*, o la voluntad en reposo.

[52] Así que ahora diremos que lo incondicionado, lo que expresa todo ser, todo ente, es (considerado puramente en sí mismo) una voluntad límpida; pero que eso mismo es, por cuanto respecta a su indiferencia frente a todo ente y ser (o, lo que es lo mismo, frente a la existencia), en tanto que aquello carente de contradicción que buscábamos, la *voluntad que nada quiere*.

[53] Así pues, lo primero no es (como se afirma a menudo en correspondencia a la intranquila esencia de la época) un acto, una actividad o acción incondicionadas[16], pues lo absolutamente primero solo puede ser lo que también puede ser lo absolutamente último. Solo una indiferencia inmóvil, divina o (como diríamos más correctamente) supradivina[17] es lo absolutamente primero, el comienzo que al mismo tiempo también es el final.

[54] Si la actividad en general o un acto o acción determinados fuera lo primero, la contradicción sería eterna. Pero nunca hay movimiento por mor de sí mismo; todo movimiento es solo por mor del reposo. Si toda acción no tuviera como transfondo la voluntad tranquila y serena, se aniquilaría a sí misma; pues todo movimiento busca solo el reposo, y el

reposo es su alimento o aquello de lo que toma su fuerza y se sustenta.

[55] Pero si lo que expresa la eternidad es la voluntad que nada quiere, no lo es porque no *tenga* nada que poder querer; al contrario, tiene lo que ha querido eternamente (se tiene a sí misma como sujeto y objeto, como la auténtica esencia), pero lo tiene *como si no lo tuviera*, y solo por ello es la voluntad *en reposo, indiferente*. Ser como si uno no fuera; tener como si uno no tuviera; eso es en el hombre y en Dios lo supremo[18].

[56] / Al hombre habitual, que nunca ha sentido la 133
verdadera libertad, ser un ente o sujeto le parece lo supremo; de ahí que cuando oye que lo que expresa la divinidad no es ni ente ni ser pregunte qué se puede pensar por encima de todo ser y de todo ente, y se contesta a sí mismo: «La nada», o algo parecido.

[57] Sí, es una nada, pero como la libertad límpida es una nada; como la voluntad que nada quiere, que nada desea, para la que todas las cosas son iguales y que por tanto no es movida por ninguna de ellas. Una voluntad así es nada y es todo. Es nada en la medida en que ni desea llegar a ser operante ni desea ningún tipo de realidad. Es todo porque solo de ella, en tanto que libertad eterna, procede toda la fuerza, porque tiene todas las cosas por debajo de sí, las domina todas y no es dominada por ninguna.

[58] El significado de la negación es en general muy diferente según se refiera a lo interior o a lo exterior. Pues la negación suprema en el último sentido ha de ser una con la afirmación suprema en el primero. Lo que [tiene][19] todo en sí, precisamente

por eso {no puede tenerlo}[20] al mismo tiempo exteriormente; cada cosa tiene propiedades que permiten conocerla y comprenderla; y cuantas más propiedades tiene, tanto más comprensible es. Lo más grande es redondo, carece de propiedades. En lo sublime, el gusto (es decir, el don de distinguir) no encuentra nada que degustar, como tampoco en el agua que se toma de la fuente. Rey, dice un antiguo[21], es quien no tiene esperanzas ni teme a nada. Así, en la inspirada obra de un escritor alemán antiguo[22] se llama con gran profundidad «pobre» a la voluntad que, {como tiene todo en sí, no tiene fuera de sí nada que pueda querer}[23].

[59] Así pues, en este sentido vamos a llamar a esa libertad límpida la nada, lo cual quiere decir que no se le atribuyen acciones ni propiedades hacia fuera.Pero vamos más allá, y si solo se llama *algo* a lo 134
que al menos para sí / existe exteriormente, o a lo que se pone a sí mismo, no podemos hacer valer a esa limpidez suprema como algo, en este sentido. Ella es la libertad pura que no se capta a sí misma, sereno abandono [*Gelassenheit*] que no piensa en nada y que disfruta de su no-ser.

[60] Hay una pregunta que plantea el niño y que aún fatiga al anciano: «¿de dónde salió todo?» Pero de donde todo salió no puede ser otra cosa que aquello de donde ahora todo sigue saliendo y a donde todo sigue volviendo, y que no tanto era antes del tiempo, sino que más bien siempre y en cada instante es *por encima* del tiempo.

[61] Así pues, también por este motivo la voluntad inmóvil, que nada quiere, es lo supremo y primero. Pues en la mayor intranquilidad de la vida, en el

movimiento más virulento de todas las fuerzas, la voluntad que nada quiere sigue siendo lo que entrelaza todo. Allí conduce todo, a ello anhela todo. Cada creatura, cada hombre en especial, propiamente solo aspira a volver al estado del no-querer; no solo quien se retira de todas las cosas deseables, sino (aun sin saberlo) también quien se entrega a todos los apetitos; pues también este desea solo el estado en que ya no tiene nada más que desear, nada más que querer, aunque este estado huya de él y, cuanto más insistentemente lo persiga, tanto más se aleje.

[62] Y al igual que en el hombre la voluntad que nada quiere es lo supremo, también en Dios esta es lo que está por encima de Dios. Pues por Dios solo podemos pensar el bien supremo; así pues, una voluntad ya determinada; pero en la voluntad que nada quiere no hay ni esto ni eso, ni lo bueno ni lo malvado, ni lo ente ni el ser, ni la inclinación ni la aversión, ni el amor ni la ira, pero sí la fuerza para todo.

[63] Así pues, en la voluntad que nada quiere conocemos lo expresante, el yo de la divinidad inicial[24] eterna, que puede decir de sí misma: «Yo soy el A y la Ω, el comienzo y el final»[25].

[64] Así, antes de entrar en el largo y oscuro camino de los tiempos tuvimos que intentar conocer lo que en todo tiempo está por encima del tiempo.

[65] / Ahora bien, precisamente aquí surge el mayor enigma de todos los tiempos: cómo de lo que ni 135
opera hacia fuera ni es algo en sí mismo puede salir algo. Y sin embargo la vida no ha permanecido en aquella inmovilidad, y del tiempo tenemos tanta certeza como de la eternidad; a la mirada habitual aquel

incluso desplaza a esta. Un mundo lleno de movimiento, lleno de esfuerzo y disputa de todas las fuerzas parece ocupar el lugar donde antes residía la indiferencia suprema, la paz eterna y la autosuficiencia.

[66] Desde antiguo ha habido quienes creyeron poder resolver fácilmente este enigma. Lo incondicionado, dicen, está primero puramente en sí mismo, sin exteriorización y oculto: pero entonces se manifiesta, se exterioriza y suprime su propia indiferencia. Estas palabras no tienen sentido. Es una regla básica y principal de la ciencia (aunque pocos la conozcan) que lo que está puesto una vez está puesto de una vez para siempre y ya no puede ser suprimido, pues de lo contrario habría sido mejor no ponerlo. A quien no persevera en lo que ha puesto todo se le fluidifica en el progresar y todo le desaparece en seguida, de tal modo que al final propiamente no ha puesto nada. Un progreso verdadero, lo cual es lo mismo que la elevación, solo tiene lugar donde algo ha sido puesto de una manera firme e inmutable y se convierte en el fundamento de la elevación y del progreso. Así pues, lo supremo o no es una voluntad en reposo, como hemos supuesto, o sí lo es. Si lo es, ha de seguir siéndolo eternamente por sí mismo. Pues no se puede comprender cómo habría de pasar del reposo al movimiento. Por tanto, ni puede salir de sí mismo, ni apartar o expulsar algo de sí, ni producir algo fuera de sí mismo.

[67] En todo caso, no es fácil expresar lo verdadero como se debe. Pero también aquí lo mejor será que tomemos todo tan humana y naturalmente como sea posible[26]. Pues el proceso que nos propone-

mos describir no puede ser otro que aquel por medio del cual cada naturaleza que reposa en sí misma y no es consciente de sí misma llega a sí misma.

[68] La eternidad, por la que entendemos el todo, lo ente eterno y el ser, así como lo que (aún oculto) 136
expresa / a ambos, la eternidad no es consciente de sí misma. Los contrapuestos no pueden separarse, y por tanto tampoco juntarse. Lo ente no se contrapone al ser, y no se conoce en él. También el ser es perfectamente indiferente frente a lo ente. Pero cuanto más interior y placentera sea esta dejadez, tanto antes ha de generarse en la eternidad (sin su intervención y sin que ella lo sepa) un deseo silencioso de llegar a sí misma, de encontrarse y disfrutarse a sí misma, un impulso a llegar a ser consciente *del que ella misma no es consciente*. Igual que nos podemos imaginar que los polos separados de un imán se encuentran en un anhelo constante e inconsciente en virtud del cual se esfuerzan por juntarse y captarían ávidamente el medio que se les ofreciera para conseguirse recíprocamente, podemos imaginarnos a los contrapuestos eternos (aunque no se conocen) en un deseo recíproco e inconsciente por el otro que empero no llega a ser acción, movimiento. Una comparación perfecta solo la daría la naturaleza humana en su devenir primero hacia la existencia operante. Pero, ¿quién es capaz de describir los primeros movimientos de una naturaleza inconsciente, que no se conoce a sí misma, y de descubrir este lugar secreto de nacimiento de la existencia? Así pues, recuerda si has disfrutado esos raros instantes de una satisfacción dichosa y perfecta en que el corazón no desea nada, en que deseas que esos instantes sigan siendo

eternamente como son y que para ti son realmente como la eternidad; recuerda esos instantes e intenta recordar también cómo precisamente en ellos, sin que tú seas consciente de esto, sin que puedas hacer algo al respecto o puedas defenderte, se genera una voluntad que en poco tiempo te atrae a sí y te arrastra a la vida operante; recuérdalo y tendrás ahí una imagen aproximada de lo que aquí nos proponemos describir.

[69] De acuerdo con su naturaleza, todo lo que es algo sin serlo aún realmente tiene que buscarse a sí mismo, con lo cual no está dicho aún que se encuentre, ni mucho menos que tenga lugar un movimiento o un salir de sí mismo. Es una búsqueda tácita / y 137
completamente inconsciente, en la cual ese ser permanece en sí mismo y que es tanto más interior, profunda e inconsciente cuanto mayor sea la plenitud que aquel contiene. Si hemos podido decir que la voluntad en reposo es lo primero, ahora podemos decir que una búsqueda de sí mismo inconsciente y silenciosa es lo segundo.

[70] Al verse la eternidad apremiada a buscarse inconscientemente, *se genera* en ella con independencia de ella y *sin que ella sea consciente de esto* (de una manera incomprensible para ella) una voluntad autónoma, una voluntad que aún no la conoce, que solo presiente la eternidad y busca ciegamente sin su intervención la esencia, no como una voluntad consciente, sino como una voluntad inconsciente en su comienzo.

[71] Esta voluntad *se genera a sí misma*, por lo que es una voluntad Acondicionada, omnipotente en sí. Se genera por completo, es decir, desde sí misma y

por sí misma. El anhelo inconsciente es su madre, pero este solo la ha acogido y ella misma se ha *generado*[27]. Esta voluntad no se genera *desde* la eternidad, sino *en* la eternidad (de una manera no diferente a como una voluntad se genera en el ánimo del hombre, sin consciencia, sin su intervención, una voluntad que él solo *encuentra*, no hace, y que una vez encontrada le sirve como medio para exteriorizar lo más interior). Así pues, como no se genera *desde* la eternidad, sino *en* ella, a esta voluntad hay que considerarla una *voluntad eterna*, o simplemente la *voluntad eterna*, ya que la voluntad que nada quiere solo era el querer puro de la eternidad misma. (Pues de acuerdo con una vieja regla no se puede atribuir predicados a lo que no existe activamente). Aquí no hay que pensar para nada en un devenir o comenzar a partir de lo precedente: pues antes de la voluntad que se genera a sí misma la eternidad era como una nada, por lo que no pudo preceder activamente a nada ni pudo ser el comienzo de algo. La eternidad era, pero era lo que tu yo era antes de que se encontrara y sintiera a sí mismo; era, pero como si no fuera. Todo comienzo que comienza por sí mismo es solo de la voluntad operante, que es comienzo para sí misma a la manera en que mostraremos.

[72] Esta voluntad se genera en la eternidad *sin que esta lo sepa* y le queda oculta por cuanto respecta a su fundamento. De este modo, también la eternidad le está oculta a esta voluntad, la cual, cuando se genera en la inconsciencia del anhelo, / propiamente no sabe lo que hace, aunque no es completamente ciega, pues busca la eternidad, impulsada no 138

por el conocimiento, pero sí por el presentimiento y por un anhelo inexpresable.

[73] Precisamente por ello, aunque esta voluntad sea independiente de la eternidad e incluso esté contrapuesta a ella en cierto sentido, no suprime la eternidad; da igual cómo algunos se quieran representar esto: pues esta es precisamente la voluntad que quiere la eternidad; que quiere que la voluntad que nada quiere llegue a ser operante *en tanto que tal* y se vuelva perceptible a sí misma. Así pues, la eternidad ha de permanecer, ya que esta voluntad la busca y ya que de lo contrario no podría encontrarla. Precisamente porque la busca, esta voluntad nunca puede llegar a ser *la eternidad misma*, sino que eternamente solo es una voluntad que quiere la eternidad, que la desea.

[74] Pero solo es la *voluntad* de eternidad, aún no la ha encontrado realmente: así pues, hay algo negado en ella; pero solo en la negación reside el comienzo. En lo que lo es todo no hay comienzo, por ello no podía haber comienzo en la eternidad.

[75] Solo de la voluntad eterna procede el primer punto al que se enlaza el gran proceso del todo. Esta voluntad se pone a sí misma como mera *voluntad* de eternidad y, por tanto, como negada. Pero al ponerse a sí misma como negada, es al mismo tiempo la voluntad que se niega a sí misma. Pero no puede negarse de tal modo que se ponga como simplemente no siendo, sino solo como no siendo la *esencia*, lo afirmador, lo ente propiamente y por naturaleza. Además, no puede negarse como siendo la esencia sin ponerse como carencia y, en la medida en que al mismo tiempo es operante, como hambre, como

afán, como deseo de esencia. Así pues, al volver a sí misma se encuentra necesariamente vacía y necesitada, y por ello se vuelve tanto más deseosa de llenarse, de hartarse de esencia. Pero no encuentra la esencia ni dentro ni fuera de sí; pues no conoce la eternidad, y al volver a sí se aleja de esta más que se le acerca. Así pues, no le queda otra posibilidad que poner la esencia o lo afirmador fuera de sí mediante una fuerza incondicionada y que genera con perfección.

[76] La voluntad eterna *genera* la esencia en el sentido auténtico, ya que en tanto que tal esta no era antes que aquella y porque la voluntad no la pone *en* sí, sino *fuera* de sí, como una esencia diferente de ella, libre respecto de ella, ajena / y contrapuesta a 139
su naturaleza. Pues debido a que esta voluntad se conoce a sí misma como no siendo lo ente, como lo *no-ente*, conoce a la esencia, a lo afirmador, como lo propiamente y en sí mismo *ente*.

[77] Como tal voluntad negada por su naturaleza y que se niega a sí misma, pero que en esta negación llega a ser aquello que desea y que pone eternamente la esencia y lo verdaderamente ente, se presenta simplemente la naturaleza, y ya en tanto que fuerza generadora no podemos llamar de otra manera a la primera voluntad negadora. Cada cual recuerda esas expresiones habituales entre los antiguos, de acuerdo con las cuales la naturaleza (o, como también dicen, la materia) es por su fundamento pobreza, falta de esencia y la indigencia suprema, por lo que desea continuamente la forma, el espíritu, la esencia, lo propiamente ente; por el contrario, la auténtica esencia con que la pobreza intenta unirse es presenta-

da como la riqueza, como la sobreabundancia, como lo que se comunica de manera rebosante e inagotable[28].

[78] Si estudiamos la naturaleza en sus primeros comienzos, encontramos en todo lo corporal una fuerza centrípeta de atracción que empero nunca se muestra sola, sino solo como portadora, como lo que afianza y sostiene a otro ser que por su naturaleza se extiende y por tanto también se volatiliza, se espiritualiza. Si no hubiera la fuerza negadora, este ser no tendría nada frente a lo que pudiera expresarse y mediante lo que pudiera ser puesto en acción. Pero si no hubiera este ser que se desborda y se comunica, la fuerza de atracción estaría vacía y propiamente sería inoperante, quedaría sin cumplimiento e imperceptible a sí misma. Allí donde la naturaleza se abre a nuestros sentidos notamos esta fuerza negadora, contractiva, como frío, que empero solo es un frío *agudo* o real y penetrante en la medida en que esa fuerza es un hambre punzante de ese ser del calor que fluye libremente, se comunica beneficiosamente y lo libera todo. Si no hubiera el frío, el calor no sería perceptible, pues sin una fuerza de reunión y de estrechamiento este se perdería en su expansión infinita. Y si no hubiera el calor, / el frío sería 140
en vano, ya que este solo es para que el calor se genere y pueda llegar a ser perceptible. Y así vemos a la naturaleza, desde su nivel más profundo, deseando en lo más interior y oculto de ella misma y ascendiendo y avanzando en su afán hasta que finalmente ha atraído y hecho suyo lo más esencial, lo puramente espiritual.

[791] Esto nos permite conocer que esa voluntad generada desde sí misma en la silenciosa eternidad era la voluntad eterna de naturaleza, si por esta entendemos no el principio meramente negado y que se niega a sí mismo, sino la esencia manifestada y que ha llegado a ser exterior mediante el mismo. Pues con la naturaleza comienza la oposición, la diferenciación y la exterioridad y sensibilidad recíprocas de las fuerzas.

[80] Pero todo esto, la plenitud y el futuro esplendor de la naturaleza, solo se alza sobre la base de una voluntad eterna que se niega a sí misma y vuelve a sí misma, sin la cual nada podría revelarse.

[81] En general, los hombres están contra lo negador y muestran una preferencia natural por lo afirmador. Lo ente que se comunica y fluye libremente les resulta evidente; pero lo que rehúsa, lo que se niega, aunque sea igualmente esencial y salga a su encuentro en muchas figuras, no pueden comprenderlo tan directamente. A la mayor parte de ellos, tal como son, lo más sencillo les parecería que todo consistiera en puro amor y bondad; pero no tardan en convencerse de lo contrario. Lo oponente les importuna una y otra vez; todo el mundo siente esto otro que, por decirlo así, no debería ser y sin embargo es, tiene que ser; este *no* que se contrapone al *sí*, esta tiniebla que se contrapone a la luz, lo curvo que se contrapone a lo recto, lo izquierdo que se contrapone a lo derecho, y todas las otras maneras en que se ha intentado expresar en imágenes esta contraposición eterna; pero no es fácil que haya alguien en condiciones de expresarla o incluso de comprenderla científicamente.

[82] En especial, el concepto de lo no-ente ha confundido desde antiguo a los observadores como un verdadero Proteo y los ha extraviado de varias maneras.

[83] / Apenas hace falta recordar que este concepto, tal como lo hemos descubierto aquí, no puede ser 141
confundido con el anterior, de acuerdo con el cual hemos afirmado que lo supremo no se puede expresar como un ente. Pues lo supremo no es *ente*, ya que está por encima de lo ente, y ya los antiguos lo expresaron como tal (como un υπερόν)[29]. Por el contrario, lo no-ente de que estamos hablando aquí está *por debajo* de lo ente.

[84] Pero igual que solo los menos ven con claridad que la verdadera fuerza reside en la limitación y no en la expansión y que hace falta más fortaleza para negarse que para darse, también es natural que consideren aquello no ente *por sí mismo*, si se les presenta en alguna figura, como privación de toda esencia, como una nada completa, y en consonancia con ello afirmen que eso no es de ninguna manera y rechacen como la mayor contradicción que alguien enseñe que eso es precisamente *en tanto que* lo no-ente.

[85] No vamos a dedicar más tiempo a esta gente; pues su opinión ya ha que-dado disipada por nuestra derivación de lo no-ente. Hemos mostrado que esto se pone *a sí mismo* como no-ente. Y necesariamente muestra su fuerza suprema justo en su negativa a ser ente; dicho más correctamente: en ello se acredita como la fuerza, como la fortaleza misma. Pero es bien sabido que ya el divino Platón enseñó en la mayor generalidad cuán necesario es también lo no-en-

te, y cómo sin este conocimiento no se podría distinguir la certeza de la duda, la verdad del error[30]. A nuestra manera, nosotros podríamos expresarnos así al respecto: la fuerza negadora es el *ser* para la verdadera esencia, para lo verdaderamente ente; pero ya de acuerdo con el concepto el ser no puede ser igual a lo ente, y en tanto que su opuesto es por su naturaleza lo *no-ente*, pero no por ello la nada (como sucede de acuerdo con la mala traducción del griego οὐκ ον, de la que parece haber surgido también el concepto de la creación *ex nihilo*): pues, ¿cómo podría ser la nada lo que es el ser y la fuerza del ser mismo? El ser también tiene que ser. No hay un mero ser, algo objetivo puro y vacío / en lo que no hu- 142
biera nada subjetivo. Lo no-ente no es algo subjetivamente ente, pero sí es algo no subjetivamente ente. Es solo no-ente frente a aquello preferentemente ente, pero referido a sí mismo es también algo ente. Lo no-ente es en él solo lo exterior, lo manifestado frente a otro; lo ente es solo lo interior, oculto. Al revés y por inferir desde la oposición, en lo ente el ser o lo negativo solo será latente, y lo ente o el principio positivo será manifiesto y operante. Aquí se presentaría al mismo tiempo una unidad interior o cualitativa de ambos, a la que aquí solo hacemos alusión porque puede ser importante para la continuación.

[86] Otro abuso de este concepto lo hace otro tipo de sofística, a la que le sirve como prueba de que el ser no es cognoscible, de donde deduce que nada es cognoscible. Pues el sentimiento ciego por encima del cual esta sofística no es capaz de elevarse tiene en realidad solo una relación inmediata con el ser. Como este reposa, por cuanto respecta a su fuerza,

en la oscuridad o en la oposición activa a la esencia y a todo lo emparentado con ella, el ser parece inexpresable e incognoscible o, como dice uno de los antiguos (aunque en otro sentido), solo cognoscible a quien no conoce[31]. De ahí, esa sofística ha extraído la opinión de que todo saber realmente sapiente disuelve el ser y lo aniquila; que el verdadero saber solo puede consistir en el no-saber[32]. Un recurso incomparable por su comodidad; pues precisamente lo real es, debido a ese parentesco, menos fácil de conocer y más difícil de penetrar, y precisa trabajo y esfuerzo espiritual para ser conocido; por el contrario, lo ideal es (debido a su naturaleza emparentada con el sujeto cognoscente) mucho más fácil e inmediato de conocer. Pero por cuanto respecta a la inferencia que aquella sofística hace desde el concepto contra la posibilidad del conocimiento, sucede lo siguiente.

[87] En sí, solo lo ente es lo cognoscible, y lo no-ente es también lo no-cognoscible. Pero solo es inasible en la medida en que es no-ente; en la medida en que, siendo no-ente, es empero algo ente, / es 143
comprensible y cognoscible. Lo ente y lo no-ente en él no son dos seres diferentes, sino uno solo, pero considerado desde lados diferentes; aquello mediante lo cual es no-ente es precisamente aquello mediante lo cual es ente; pues no-ente no lo es debido a la falta de luz y de esencia, sino como cierre activo, como retorno activo a la profundidad y a la ocultación, como fuerza operante que en su tipo también ha de ser ente y, por tanto, cognoscible.

[88] Hasta aquí el estudio dialéctico de estos conceptos de lo ente y lo no-ente, que son sumamente

importantes para toda la prosecución de la ciencia.

[89] Así pues, sin que la eternidad lo sepa se genera, a través de ella, la voluntad que es el primer comienzo lejano de la revelación; y sin darle más vueltas, impulsada por un oscuro presentimiento y anhelo, esta voluntad se pone a sí misma como negada, como no siendo lo ente. Pero solo se niega para llegar a la esencia, por lo que a través de esa negación es inmediatamente un afán y un deseo eternos de la esencia, y mediante este deseo pone la esencia como algo independiente de ella y que es en sí, como el bien eterno, al que únicamente le compete tener en sí mismo el ser.

[90] Pero la voluntad negadora misma se encuentra mediante esta negación en contraste con la esencia que fluye libremente; se encuentra, como severidad, en contraste con la suavidad, como tinieblas en contraste con la luz, como un no eterno que se opone al sí.

[91] Llena de presentimientos y sin saberlo, esta voluntad busca o anhela la [indiferencia][33]; así pues, mediante una acción progresiva de su fuerza de deseo pone también para sí la indiferencia, o la unidad que la redima de la disputa y en la que se pueda conocer como uno con su contrario. Pero esta unidad es espíritu, {si bien}[34] de un nivel inferior; pues el espíritu es aquello en lo que el ser y lo ente (así se comportan, como hemos mostrado, la voluntad negadora y la / esencia afirmadora, que también 144
es voluntad), aquello en lo que el ser y lo ente, que son dos voluntades contrapuestas, sí y no, se diferencian mutuamente y se conocen como pertenecientes a una misma esencia.

[92] Pero con la generación del espíritu está alcanzada necesariamente la meta; pues no se puede generar nada superior. De este modo, pues, mediante una generación progresante de la primera voluntad deseadora se cumple la totalidad de los principios; pues en la fuerza negadora que vuelve hacia dentro, en la esencia afirmadora que se extiende y en la unidad activa, libre y viva de ambas que es el espíritu están comprendidos todos los principios. Más allá del espíritu no va generación alguna; el espíritu es aquello en lo que esta reposa, en lo que ella misma se capta, alcanza la eternidad y por tanto se detiene.

[93] Esta generación progresante se puede representar también como un incremento [*Steigerung*]. Si se pone el principio afirmador en tanto que tal = A, el principio negador en tanto que tal = B, entonces la primera voluntad operante es ciertamente en sí algo ente, pero un ente que se niega en tanto que tal, es un A que en tanto que tal se comporta = B, es decir, (A = B). Este es el comienzo, la primera potencia. Pero esta A se pone a sí misma como negada solo para poner la esencia verdadera como independiente de ella, libre, real; en la medida en que esta se comporta como lo ente de algo ente (A = B), puede ser considerada como un ente de la segunda potencia = A2. Finalmente, la unidad, el espíritu, puede ser visto como lo afirmador común a ambos, como afirmador de la tercera potencia = A3. Así pues, en tres potencias está acabada toda generación, y a través de tres niveles la fuerza generadora alcanza el espíritu[35].

[94] Si consideramos todos los principios en su relación, está claro que el fundamento de su realización, de su distinguibilidad y recíproca exterioridad

reside únicamente en la voluntad del comienzo. Si la voluntad eterna, esa fuerza originaria de la negación, pudiera dejar de operar, todos retrocederían a la nada, y volvería a haber [nada][36], como antes. Pero una vez que han alcanzado la totalidad / y se han conocido en la unidad del espíritu, esta relación unilateral se vuelve a suprimir. Pues así, ciertamente, el ser afirmador reclama eternamente la voluntad negadora para ser generado eternamente por ella y aparecer por encima de ella como la esencia. Por el contrario, también la fuerza de atracción exige eternamente la voluntad que fluye libremente, afirmadora, con el fin de saciar mediante la misma su deseo de esencia. Así, es verdad que la unidad o el espíritu reclama eternamente los contrapuestos, ya que solo puede ser generada mediante el incremento progresante por medio de la oposición. Pero a su vez también la oposición reclama eternamente la unidad o el espíritu, ya que solo en este puede llegar a ser consciente de sí misma, puede llegar a captarse como eternidad. Aquí está, pues, la suprema armonía interior, la concordancia más voluntaria de los principios. Todos estos son recíprocamente exteriores y libres unos de otros, cada uno es un principio propio que tiene su propia raíz en sí mismo; y sin embargo todos están en relación, enlazados no por un vínculo exterior, sino por una necesidad [*Nothwendigkeit*] interior. Es precisamente esa relación libre y esta inseparabilidad meramente interior, no exterior, lo que en la expresión científica exacta recibe el nombre de totalidad [*Totalität*].

145

[95] Aquí no está, pues, la unidad silenciosa, imperceptible a sí misma, que hay en la eternidad; aquí

hay oposición real, [pero][37] no encendida para la disputa; las fuerzas están en acción unas respecto de las otras, pero solo operan en la medida en que son fuerzas, es decir, operantes por su naturaleza, pero no están puestas en tensión por una causa exterior; se vuelven perceptibles unas a otras, pero sin combatirse unas a otras. Es la primera alegría pura del encuentro recíproco. La esencia a la que solo corresponde ser ente *en sí* siente no sin deleite su realidad primera y más pura; pero la fuerza negadora disfruta del suavizamiento de su severidad y aspereza, del hambre saciada de su deseo atraedor. Pero a la unidad, al espíritu, como solo se puede percibir a sí mismo en los contrapuestos, la oposición le sirve de placer eterno y, bien lejos de suprimirla, intenta más 146
bien ponerla y confirmarla continuamente. Pero los contrapuestos disfrutan igualmente de la unidad encontrada, en la que han llegado a ser conscientes de sí y se han redimido de la esencia ciega, y la agarran con todas sus fuerzas. Como no es un vínculo necesario el que vincula a los contrapuestos entre sí y con la unidad, sino solo el placer infatigable de tenerse recíprocamente y de sentirse recíprocamente, aquí hay la vida más libre, que juega consigo misma e incesantemente se agita y vuelve a brotar de nuevo desde sí misma.

[96] Si queremos estudiar dialécticamente esta unidad a la que han llegado los principios, en ella hay un caso en que contrapuestos operan por igual y empero están puestos como uno sin contradicción. La contradicción se disuelve aquí de la siguiente manera: los contrapuestos son uno, es decir, está puesta una unidad de ambos; aquí = A3. Pero pese a ello

han de ser contrapuestos de una manera activa, o en tanto que contrapuestos han de operar por igual. Pero como no podrían ser esto si siguieran en la unidad, al mismo tiempo han de estar fuera de la unidad, es decir, separados y cada cual para sí. Con otras palabras, tanto la oposición como la unidad han de ser; la oposición ha de ser libre frente a la unidad, y esta frente a aquella; o unidad y oposición han de estar en oposición. En ello no hay nada contradictorio, pues la oposición en sí y para sí no es una contradicción. Pero si estuviera puesta la unidad de la unidad y de la oposición, indiscutiblemente habría una contradicción.

[97] Esto sería la unidad más hermosa y perfecta, aquella en que los contrastantes son libres y al mismo tiempo uno, en que el movimiento libre no suprime la unidad, ni la unidad el movimiento libre. Así pues, si este tipo de unidad aquí tal vez se exponga en un nivel más profundo, merece ser tomada en consideración y comprendida. Si quisiéramos buscar algo con que compararla, lo más adecuado sería esa unidad de las fuerzas que se percibe en la infancia inocente, cuando todas las fuerzas están presentes y se estimulan recíprocamente al operar naturalmente y en una encantadora interrelación, pero aún no se presenta un carácter, una egoidad, un 147
uno que las domina. Así como / se suele decir que ese estado de inocencia es un modelo del estado al que deberíamos llegar mediante la disputa suprema de todas las fuerzas, tras una reconciliación definitiva, no sería imposible que este tipo de unidad, tal como aparece aquí en un nivel más profundo, fuera el modelo de una unidad futura que la vida ha de ga-

nar tras superar la lucha y en la transfiguración suprema.

[98] Pero ya ha llegado la hora de preguntar qué relación guarda toda esta vida que sube desde abajo con la eternidad o con esa indiferencia inmóvil. Solo la referencia a esta puede darle su determinación completa.

[99] Pues toda esta vida surgió del anhelo de la eternidad por sí misma. Al buscarse la eternidad a sí misma sin poder encontrarse, se generó de una manera apremiante la voluntad que desea la eternidad e intenta llegar a ella. Ahora, esta voluntad se ha construido mediante el incremento progresante los escalones que le permitan llegar hasta la eternidad. Pues el espíritu o la unidad suprema generada mediante su deseo es por su naturaleza[38] uno con la indiferencia o eternidad, y por ello no solo (como hemos supuesto hasta ahora) la unidad de los dos contrapuestos, sino al mismo tiempo el vínculo entre la eternidad y la vida construida desde abajo, que se presenta cada vez más claramente como herramienta de ella.

[100] Pues si la fuerza generadora no es otra cosa que la fuerza, la primera voluntad de naturaleza, la totalidad generada por ella ya es ahora lo exterior, lo visible (si bien aún no visto) del Dios aún oculto en la eternidad y (de acuerdo con la revelación) futuro. Pero una vez que ha llegado mediante el incremento progresante a esa unidad libre a la que ya podemos dar los nombres de «consciencia» y «espíritu», la esencia de la voluntad que primero fue ciega ya no es el mero presentimiento, sino que esa voluntad ahora siente y sabe la divinidad presente. Llegada a

la meta de su anhelo, atrae a la eternidad y la llama para que conozca este ser exterior (que aún carece de mismidad, como hemos mostrado) y lo ponga como su propio ser.

[101] / Pero el espíritu que asciende desde abajo, como procede de lo relativamente objetivo, tiene solo una relación inmediata con {lo objetivo}[39] de la eternidad, pero no con ese ente que reposa en la eternidad. Ahora bien, lo que en la eternidad es el objeto es por cuanto respecta a la *esencia* igual al sujeto, y se comporta respecto de lo exterior o visible como el espíritu más límpido y por tanto como sujeto. 148

[102] La naturaleza, pues, al desear este espíritu eterno y atraer a sí lo objetivo de la eternidad como su sujeto inmediato, hace en la eternidad una división tal que el ser eterno se vuelve realmente objeto para el ente eterno; pero no suprime la indiferencia: pues en sí o al margen de la naturaleza atrayente la eternidad sigue siendo la misma indiferencia frente a sujeto y objeto y ha de seguir siéndola, ya que de lo contrario la naturaleza misma retrocedería.

[103] Así pues, cuando la naturaleza atrae a sí ese espíritu limpidísimo, lo objetivo de la eternidad, todas las fuerzas adoptan en relación a ese espíritu (en tanto que su sujeto superior, auténtico) propiedades pacientes y se hunden y se convierten en materia para él. Surge la primera corporeidad, la más tierna; el principio afirmador y que fluye libremente, atado por el principio contrapuesto, se convierte en una luz suavizada, pero este principio, la fuerza severa o negadora, es atenuado y transfigurado por la luz y la suavidad del otro. Pero solo frente a lo superior

adoptan propiedades corporales las fuerzas operantes y hasta ahora espirituales; consideradas en sí mismas o hacia abajo y en comparación con la materia corporal de ahora, son espíritu límpido y vida.

[104] Esto corporal primero tiene a su vez en sí mismo un lado corporal y otro espiritual; pues el auténtico cuerpo es la oposición con que se reviste inmediatamente el espíritu como con una cubierta transparente; pero la unidad es el espíritu que hacia arriba es paciente con el fin de atraer a sí lo superior, y hacia abajo es activo y operante con la fuerza to- 149
mada de arriba. Así pues, el todo es / un ser espiritual-corporal, y así de pronto se encuentran lo espiritual y lo corporal como los dos lados de una misma existencia.

[105] Desde antiguo ha apetecido a muchos penetrar en este silencioso reino del pasado y comprender así en verdad el gran proceso del que son en parte observadores, en parte coagentes y copacientes. Pero a la mayoría le faltó la humildad necesaria, ya que quisieron comenzar en seguida con los conceptos supremos y pasar por alto los comienzos mudos de toda vida. Y si ahora algo le impide al lector la entrada en este reino del tiempo premundano, es precisamente esta precipitación que prefiere deslumhrar desde el comienzo con conceptos y giros espirituales a descender a los comienzos naturales de toda vida.

[106] No ocultamos que, aunque ponemos la inicial[40] divinidad eterna por encima de todo ser, afirmamos con la misma determinación la prioridad de la naturaleza en relación con la existencia operante manifiesta. Por más alto que situemos en cualquier

otro respecto la actuosidad, hemos de negar que sea lo primero[41]. Pues incluso ese ser en que se generó la voluntad operante tiene más del tipo paciente que del agente (si estos conceptos son aplicables aquí). Una vida meramente germinal (potencial) precede a la operante. Por muchas razones me parece convincente que en la naturaleza orgánica el género receptivo existe primero y solo, y que a esto se debe en parte la presunta asexualidad de las especies animales inferiores.

[107] ¿Se intentará poner en cuestión esta prioridad en el caso presente recurriendo a los conceptos generales aceptados, por ejemplo, diciendo que Dios es por sí mismo el ser más actuoso? Por supuesto, esto está dicho de una manera muy breve y se dispensa de toda investigación ulterior. Ahora bien, este concepto no es un concepto encontrado necesariamente, sino un concepto captado arbitrariamente, sin una investigación precedente, es un verdadero concepto *a priori* en el mal sentido de la palabra. / 150
Pero menos significado tienen aún otras objeciones, como por ejemplo que de esta manera lo físico es mezclado con Dios. Pues en el sentido en que esto podría ser verdad tampoco los otros evitan esta mezcla cuando afirman por doquier que Dios es el Señor y Creador de la naturaleza. Además, han empleado durante mucho tiempo la expresión de que Dios es el fundamento [*Grund*] de su propia existencia. ¿Era este fundamento una mera palabra o se entendía por él algo real? Si era lo primero, nosotros lo tomamos con más exactitud y no nos permitimos emplear palabras sin un sentido real; si era lo otro, ellos mismos han de reconocer que antes del Dios existente *en*

tanto que tal hubo algo que no existía, que solo era el fundamento de la existencia. Pues bien, lo que solo es el fundamento de la existencia no puede tener la misma esencia y propiedades que lo existente; y si a esto hay que considerarlo un ser libre y consciente, inteligente en el sentido más elevado, lo que es meramente fundamento de su existencia no puede ser en el mismo sentido consciente, libre e inteligente. Como la mayoría llama *físico* a lo contrapuesto a estas propiedades, vean ellos mismos si, sin darse cuenta, no están admitiendo esa prioridad de lo físico en Dios pese a su repugnancia a lo físico.

[108] Así pues, si no quisieran conocer en Dios naturaleza alguna, nada físico, no tendrían que reconocer nada aparte de esa limpidez o indiferencia absoluta; pues solo esta o la divinidad más pura carece de naturaleza, ya que está por encima de todo ser y es la libertad eterna misma; y sin embargo en su tosquedad presentan a esta como la nada, entendiendo por tal a lo que propiamente hay que llamar así. ¿Dónde está, pues, su Dios?

[109] Por lo demás, ¿qué tiene la materia que ofende tanto a la mayoría? Al final es solo la humildad de la materia lo que les repulsa tanto. Pero precisamente esta dejadez demuestra que en ella reside algo de ese ser originario, del germen y elemento primero de la existencia, que es paciente hacia fuera, aunque en sí es la espiritualidad más pura.

[110] Es fácil hacer la observación de que el principal defecto de la manera actual de filosofar reside en la carencia de los conceptos medios, / debido a lo 151
cual (por ejemplo) lo que no es libre en sentido moral es mecánico, lo que no es espiritual en el sentido

más elevado es corporal, lo que no es inteligente es carente de entendimiento. Los conceptos medios son precisamente los más importantes, los únicos auténticamente explicativos en toda la ciencia. Quien solo quiere pensar de acuerdo con el llamado principio de contradicción puede estar preparado (como los sofistas) para discutir en favor o en contra de todo, pero es completamente inadecuado para encontrar la verdad que no se encuentra en tan estridentes extremos.

[111] Así, el concepto de una materia que en sí es espiritual o incorporal les parecerá completamente incomprensible a muchos. A estos les queremos recordar que en el fondo ya la célebre construcción a partir de fuerzas[42] implica que la esencia interior de toda materia es espiritual en el sentido amplio, ya que es innegable que las fuerzas son algo incorporal y por tanto espiritual. Una observación que al mismo tiempo contiene la prueba de que el modo de la materia presente, corporal, no es explicable (como se ha dicho) a partir únicamente de esas fuerzas interiores, espirituales. Más bien, la propia esencia interior o pura de la materia, en la medida en que es generada por esas fuerzas, tiene que ser espiritual, y si la corporeidad no es un estado que reposa en lo interior, ha de ser la consecuencia de una fuerza exterior diferente de la materia que ha operado sobre ella como una potencia contractiva, coagulante.

[112] De ahí que si todo el que intente una construcción dinámica de la materia ha de ser conducido a un estado espiritual de la misma (en tanto que originario), podemos ir más allá y afirmar lo que se sigue necesariamente: que esa materia espiritual sigue

siendo ahora la estofa interior primera de todo lo corporal, la cual tendría que aparecer por doquier si se pudiera quitar esa potencia exterior.

[113] También en las cosas más corporales reside, a menudo casi perceptible con los sentidos, tal punto de transfiguración, sin cuya presencia sería impensable un progreso de lo inorgánico a lo orgánico. Quien ha ejercitado un poco sus ojos para la consideración libre de las cosas sabe que estas no aparecen completas mediante lo que constituye su exis- 152
tencia en el sentido más estricto; / en ellas y en torno a ellas hay otra cosa más, que les concede todo el brillo de la vida: algo sobreabundante juega en torno a ellas y las inunda como un ser inasible, pero no imperceptible. ¿No será este ser brillante y translúcido precisamente aquella materia espiritual interior que sigue oculta en todas las cosas de este mundo y solo aguarda a su liberación? Entre las cosas corporales se consideró sobre todo y desde antiguo a los metales como rayos de este ser que iluminan la materia entenebrecida, y un instinto general presentía su presencia en el oro, que debido a sus propiedades más bien pacientes, a su ductilidad casi infinita y a su blandura y ternura cuasi carnal en conexión con la mayor indestructibilidad parecía estar muy emparentado con el ser espiritual-corporal, e incluso mediante uno de esos juegos aparentemente casuales que tenemos ocasión de observar tan a menudo fue empleado por todos los pueblos para designar la edad dichosa de la inocencia y de la armonía de todas las cosas; como si ya solo el oro fuera un signo de esa época bienaventurada.

[114] El impulso irresistible y no oprimido por completo en ninguna época a llegar a dominar ese ser interior sirve como prueba de cuán cerca se encuentra su concepto de todo pensamiento natural. La representación habitual de la alquimia hay que cedérsela al vulgo; quienes sabían lo que querían nunca buscaron el oro, sino (por decirlo así) el oro del oro, o lo que hace oro al oro. Si es solo la acción de una potencia exterior lo que contrae la materia a la esencia tenebrosa, también tiene que haber una potencia contrapuesta a la misma y por medio de la cual (si esta se encontrara en manos del hombre) el efecto de la fuerza exterior podría ser o suprimido o superado hasta cierto grado. Ahora bien, como por cuanto respecta a su esencia interior toda materia solo puede ser una y la diversidad entre las cosas corporales del mismo nivel tal vez solo repose en el influjo mayor o menor de esa potencia coagulante, sería posible bajo ese presupuesto transformar mediante una superación paulatina de esta fuerza los metales menos nobles / en los más nobles y finalmente en el más noble (aunque esto solo sería la aplicación muy subordinada de una facultad mucho más general). Aquí no investigamos qué podría ser esa otra potencia, la esencia originario-espiritual de la materia misma o algo diferente de la materia, aunque es una ley conocida que solo lo liberado es capaz de liberar a otro. Pero está claro que una metamorfosis de ese tipo, con independencia de mediante qué haya sucedido, siempre reposaría en la posibilidad de volver a dar a las fuerzas interiores de la materia más o menos esa libertad e independencia recíproca

153

que les está quitada por la potencia exterior y que nosotros hemos conocido como su estado originario.

[115] Por ello parece esta esencia tan cercana a su restauración en la naturaleza orgánica, y especialmente en la animal. Si en algún lugar ha aparecido realmente ese punto de transfiguración que reside en toda materia, es en la Creación orgánica, que solo se diferencia de la inorgánica por la apertura superior del citado punto. Aquí es casi visible ese ser incorporal. Es el aceite de que se sacia lo verde de las plantas, es cognoscible en lo translúcido de la carne y de los ojos, en ese flujo innegablemente físico mediante el cual opera beneficiosa y liberadoramente sobre nosotros la presencia de lo puro, de lo sano, de lo agradable. Ni siquiera el ser al que en general se considera espiritual y que en la transfiguración suprema de la corporalidad humana se derrama como gracia [*Anmuth*] quisiéramos pensarlo sin la presencia de un algo operante físicamente que haría explicable el arrebato o asombro involuntario que causa mirarlo y del que no se salva ni el bárbaro.

[116] Así pues, se puede detallar de la siguiente manera la serie continua de miembros que va de la naturaleza a la eternidad: hacia abajo la materia, hacia arriba (o vuelto hacia la eternidad) el espíritu. Este es un ser libre frente a la eternidad, ya que tiene su raíz propia, independiente de ella. / Así pues, el espíritu se vuelve libremente hacia la eternidad y se 154
pone en relación inmediata con el ser eterno y se eleva por encima de la materia, ya que también frente a esta es espíritu creador libremente y operante.

[117] El espíritu no puede atraer a sí este ser de la eternidad sin ponerlo, en tanto que {ser real}[43], en

relación con lo ente eterno, haciendo una división en la eternidad y finalmente moviendo a actuar a aquello interiorísimo, a lo expresante de la eternidad (si bien aún está oculto).

[118] Esto tenemos que considerarlo y explicarlo en detalle.

[119] El espíritu, hemos dicho, llega a ser creador en la materia mediante la referencia a lo eterno. Esto significa lo siguiente. La materia o la estofa paciente frente al espíritu es un producto de las fuerzas contrapuestas, que en virtud de una inclinación natural se esfuerzan por reunirse para moderarse recíprocamente. Estas, pues, en virtud del deseo natural de ser uno, aspiran continuamente a suprimir entre ellas la oposición. Pero el espíritu libre, en tanto que unidad viva, solo puede aparecer al separar las fuerzas. Así pues, el espíritu apremia por su propia naturaleza a la división. Pero como esta nunca puede ser completa y en la separación de las fuerzas siempre queda cierta unidad, en la división hay una mirada de la unidad, una mirada que debido a su limpidez va hasta la eternidad y aparece en esta como una imagen circunscrita, limitada, cuasi espiritual de una creatura.

[120] Pero como el espíritu está en relación con el ser eterno, lleva a cabo esa separación de las fuerzas en tanto que espíritu libre respecto de la materia, no en tanto que espíritu ciego e irreflexivo.

[121] El ser eterno no es otra cosa que la contraimagen o lo objetivo eterno de Dios, en lo cual está contenido de una manera eterna todo lo que en virtud del ser de Dios llegará alguna vez a ser objetiva-

mente real. / Pero está contenido ahí de una manera 155
implícita o de acuerdo con la posibilidad. Ahora bien, el espíritu de la naturaleza quiere ser el vínculo entre la eternidad y la naturaleza, aspira a expresar realmente en la materia (en tanto que elemento que le está subordinado) lo que en el ser eterno está contenido de acuerdo con la posibilidad, para ponérselo delante como en un espejo al ser eterno, que en sí es espíritu límpido, y de este modo atraerlo a sí y sacarlo de su indiferencia eterna.

[122] Pero mediante esta atracción el ser eterno al mismo tiempo es atraído[44] por lo ente eterno, y se convierte para él en el objeto real en que puede contemplar todo. Como lo ente eterno mira al ser eterno, se le revelan también las imágenes de las cosas futuras que ascienden en él mismo, y estas llegan a través de esta mediación al sujeto supremo. Así pues, en este estado pasó ante lo ente de la eternidad todo lo que alguna vez tenía que llegar a ser real en la naturaleza; pues el espíritu creador atravesó toda la escala de las formaciones <hasta la graciosa figura humana>, tratando {la materia}[45] como una estofa de su deseo libre, no operando ciegamente, sino tomando como modelos las posibilidades o los espíritus de las cosas que veía en el ser eterno, y esto con el fin de corporeizarlas y desplegar así toda la imagen del mundo futuro. Pero ante los ojos de lo eterno todo pasó solo como una mirada [*Blick*] o visión [*Gesicht*]; como una mirada, porque en el tierno medio simplemente alzaba la vista; como una visión, porque al ascender se disipaba y no era algo permanente y firme, sino que todo estaba en formación in-

cesante. Pues aún faltaba la palabra confirmadora, auténticamente expresante.

[123] En este estado, lo objetivo de la eternidad tenía una relación doble. Pues hacia la naturaleza fue llevado como su ente inmediato, como su espíritu, su sujeto. Hacia arriba o frente a lo ente eterno se comportó como objeto, como su naturaleza inmediata. Igual que el ser eterno / es atraído por la naturaleza, él mismo atrae (como su naturaleza inmediata) lo ente eterno, y no quiere otra cosa que ser puesto realmente por este, como su ser propio. También el ser eterno se convierte en estofa en relación a lo ente eterno. También en él se despiertan mediante la atracción de lo inferior las fuerzas interiores, también en él se genera un espíritu que mira lo ente de la eternidad, igual que el espíritu de la naturaleza mira el ser eterno. Mediante este espíritu conoce también las posibilidades contenidas en lo más interior, en el auténtico sujeto de Dios. Y como quiere atraer hacia sí y mover a este ente eterno, como quiere ponerse como su ente inmediato, real, intenta exponer en sí como reales esas posibilidades contenidas en él implícitamente y mostrar a lo eterno como en un espejo los pensamientos más ocultos de su propio interior, que él mismo no conocía.

156

[124] De este modo contempló, pues, el Eterno en la contraimagen inmediata de su ser todo lo que en la naturaleza debía llegar a ser; luego vio en eso mismo los pensamientos más profundos de su propio interior, pues estos, expresados y realizados en el ser eterno como en una estofa, ascendieron desde él como espíritus cuya mirada fue hasta el sujeto supremo debido a su limpidez.

[125] Las apariciones [*Gesichte*] de estos pensamientos interiorísimos de Dios, que ascienden realizados desde el ser eterno, no eran otra cosa que las apariciones de los espíritus futuros, destinados a la creación al mismo tiempo que los seres naturales; el propio ser eterno, en la medida en que adoptó propiedades pacientes frente a lo ente eterno o se convirtió en estofa, no era otra cosa que la estofa, la base del futuro mundo de los espíritus. Pues igual que no se puede pensar el crear sin una base determinada, la creación de los espíritus tampoco era posible más que a partir de una estofa presente realmente; y aunque pueda ser algo inaudito para el pensamiento habitual, no por ello está menos fundamentado que precisamente eso objetivo de la eternidad que está destinado a ser sujeto inmediato de la naturaleza 157
fuera al mismo tiempo la estofa, la materia / del mundo de los espíritus aún futuro (desde el punto de vista presente).

[126] La lengua distingue con gran claridad a la naturaleza respecto del mundo de los espíritus al llamar a este la eternidad; igual que de quien pasa al mundo de los espíritus se dice que ha pasado a la eternidad. La lengua designa mediante esta expresión a la naturaleza como un ser en cierto modo inicial, como de hecho lo es en cierto sentido comparada con la eternidad. Pues la naturaleza no era en la eternidad originaria, sino que le fue añadida mediante una fuerza generadora, aunque eterna. Por el contrario, aquello que vemos como la base (el substrato) del mundo de los espíritus ya era en la eternidad inicial[46]; era eternamente en Dios y con Dios (el ente eterno), lo cual explica la expresión de que

se sirve la devoción: «El devoto pasa en la muerte a Dios». Pues si por este Dios se entendiera el ente eterno, un tránsito así no sería posible sin la aniquilación de la peculiaridad (de la individualidad). Igual que si los espíritus estuvieran creados a partir de lo ente de Dios o fueran meras formas de lo mismo, entre Dios y los espíritus no habría nada que los distinguiera. Entonces sería imposible que los espíritus tuvieran una libertad frente a Dios. Todo lo que tiene una libertad frente a Dios tiene que proceder de un fundamento independiente de él, y aunque originariamente y en sentido estricto sea en Dios, tiene que proceder de algo (ha de tener como base, como elemento diferenciador, algo) que en Dios mismo no es Él mismo. Así pues, la existencia de un mundo de espíritus presupone algo que desde la eternidad es en Dios o cabe Dios [*in oder bey Gott*] sin ser Dios mismo.

[127] De este modo, pues, se forma esa serie continua de miembros que alcanza desde lo más alto hasta lo más bajo, y mediante la cual lo más profundo entra en contacto con lo más elevado.

[128] Por sí mismo queda claro que todo este estado, interiormente muy lleno de vida, reposa en la libertad e independencia recíproca de los miembros[47]. Si ese ser intermedio, / el espíritu que asciende desde abajo, no fuera libre frente a la eternidad, no podría entrar en una relación libre y operante con el ser eterno, ni podría poner delante de este como en un reflejo las posibilidades que contiene. Si el ser eterno no fuera (gracias a la atracción de la naturaleza) libre y operante frente a lo ente, no podría mostrarle a este como en una visión ni las imá- 158

genes de las cosas que alguna vez han de llegar a ser reales en la naturaleza ni los prodigios de su propia esencia, los pensamientos de su interior, los espíritus futuros: esta vida de contemplación, esta claridad interior quedaría suprimida en seguida si se suprimiera esa libertad recíproca de los miembros.

[129] Vamos a intentar también explicar este estado mediante la similitud de la naturaleza humana. Todo lo divino es humano, de acuerdo con Hipócrates, y todo lo humano es divino[48]. Podemos, pues, tener la esperanza de acercarnos a la verdad en la proporción en que tomemos todo humanamente[49].

[130] En la naturaleza orgánica aparece primero con el despliegue e independencia recíproca de las fuerzas el comercio inmediato entre lo físico y lo espiritual[50]. Este comercio, en el que el ingenio humano se ha ejercitado tan a menudo, no se puede explicar satisfactoriamente de otra manera que mediante ese conocimiento de que la materia, si hacia fuera o hacia abajo es apta para propiedades pacientes y hasta corporales, en sí misma y hacia arriba es espiritual. Así, es sin duda lo mismo lo que en el hombre hacia abajo se demuestra corporal, hacia arriba o en su lado vuelto hacia el espíritu es espiritual y acaba en un ser espiritual que también aquí se presenta como el vínculo entre la eternidad y el tiempo. Mediante el proceso vital mismo asciende continuamente de lo corporal una imagen y un espíritu vital interior que precisamente mediante este proceso es corporeizado continuamente. También aquí es un espíritu que asciende desde abajo, un ser medio, a través de lo cual lo inferior puede entrar en relación con lo superior, lo profundo con lo elevado.

[131] / Pero igual que no podemos explicar el estado corporal presente de la materia a partir de su interior, sino solo a partir de la acción de una potencia exterior, también el hombre (como todo lo orgánico) parece sometido al menos en parte a tal potencia exterior, que suprime en él la relación libre de las fuerzas y la transforma en necesaria. 159

[132] El hombre despierto y el hombre dormido son en relación con su interior por completo el mismo hombre. Ninguna de las fuerzas interiores que operan en el hombre despierto se pierde durante el sueño. Esto deja claro que no es una determinación del interior del organismo, sino una potencia *exterior* en relación con él aquello cuya acción (ora atrayendo, ora cediendo) determina la diversidad y la alternancia de esos estados. Es manifiesto que en el estado de vigilia todas las fuerzas del hombre están dominadas por una unidad que las mantiene juntas, por un exponente (o expresante) común; al contrario, durante el sueño cada fuerza y cada herramienta parece operar para sí[51], una simpatía voluntaria ocupa el lugar de la unidad exteriormente determinante, y como hacia fuera el todo resulta muerto e inoperante, hacia dentro parece desplegarse el juego y comercio libérrimo de las fuerzas entre sí.

[133] Si en el curso habitual de la vida la acción de esa atracción exterior alterna con regularidad de tal modo que ora cede, ora aparece molestamente, parece posible de acuerdo con los conocidos fenómenos del llamado magnetismo animal una supresión extraordinaria o una debilitación de la misma; a un hombre le parece dado en relación con otro realmente el poder de superar esa potencia exterior y devol-

ver a esa persona la relación vital interior libre, apareciendo hacia fuera como muerto, pero hacia dentro surge un nexo libre constante / de todas las fuerzas desde lo más profundo hasta lo más elevado. 160

[134] Pero por muchas razones me parece que se diferencia en exceso al sueño magnético respecto del sueño habitual. Pues como de los procesos interiores de este tenemos unas noticias muy alejadas, nada demuestra que los mismos no sean similares e iguales a los del sueño magnético, de los que no tendríamos experiencia sin la relación especial de quienes duermen un sueño magnético con quienes los trasladan a este estado. Es bien sabido que esos acontecimientos interiores del sueño magnético no siempre son similares a sí mismos; hay gradaciones del mismo; hay un grado en el cual el sueño magnético no se diferencia en nada del sueño habitual, y un grado en el cual el hombre está apartado por completo del mundo sensorial y parece trasladado por completo a lo espiritual. Como también en el sueño habitual distinguimos grados de la profundidad y de la interioridad, no podemos saber hasta qué gradaciones del sueño magnético se eleva también el habitual.

[135] Ya los antiguos distinguieron, como se sabe, dos tipos de sueños, de los cuales solo consideraban divino a uno. Nosotros vamos a distinguir entre sueños que surgen de esa independencia recíproca de las fuerzas interiores y sueños que surgen de lo contrario. Ahora no vamos a tomar a estos en consideración. Entre los del otro tipo podríamos aceptar tres gradaciones. La más profunda sería aquella en que el espíritu vital, o ese ser medio entre cuerpo y espíritu, atraería lo objetivo del alma, por medio del cual

llegaría a ser libre frente al cuerpo para o, en tanto que fuerza curativa, dejar de lado los desórdenes presentes en este o manifestar al alma los aspectos ocultos del cuerpo. Un tipo superior sería aquel en que[52] este espíritu vital atrae lo objetivo del alma para mostrarle su propio interior como en un objeto, darle conocimiento de lo que en él mismo aún está envuelto y es futuro. En este nivel habría ya una relación libre entre / lo eterno del alma y el espíritu 161
que asciende desde abajo; este se convierte para el superior en instrumento y en tabla en la que leer los aspectos ocultos de su propio interior. Por último, el nivel superior sería aquel[53] en que la liberación se propaga hasta lo eterno del alma; y el comercio libre tiene lugar puramente en este, entre lo objetivo eterno del alma y lo subjetivo eterno de la misma. Aquí, lo ente del alma llegaría incluso a ser libre respecto de su propio ser [*Seyn*] eterno, y quedaría puesto con este en una relación tal que podría leer y distinguir en él sus pensamientos más profundos; la potencia que encadena lo eterno a lo inferior y al mundo sensible quedaría superada; el alma quedaría trasladada a lo extramundano y en cierto sentido por completo al mundo de los espíritus.

[136] En el sueño magnético tal vez se puedan constatar realmente estas gradaciones. El sueño habitual cambia mucho de acuerdo con las personas y las circunstancias. Pero es indiscutible que los sueños que correspondieran a los grados superiores de la interioridad serían por completo como visiones del sueño magnético, de las cuales ningún recuerdo pasa al estado de vigilia y solo tenemos noticia por la relación ya mencionada. Que en el estado de vigi-

lia no recordemos muchos sueños puede ser aceptado con tanta determinación como es seguro mediante la experiencia que de muchos sueños solo nos queda el recuerdo general de lo que ha existido, que otros se disipan en cuanto despertamos y a menudo solo se pueden capturar en el instante de despertar (aunque a veces no permanecen). Es probable que los sueños más bien exteriores sean a menudo reflejos de sueños más bien interiores, y que de esta manera estos, aunque confusos y no en su pureza e integridad, pasen inmediatamente a la consciencia.

[137] / Si pudiéramos hacer aquí una aplicación a algo anterior, podríamos representarnos al menos 162
como posible que al hombre le corresponda frente a otras cosas terrenales un poder similar al que parece permitido en parte frente a otros hombres. Entonces, mediante una acción completamente similar, estaría en condiciones de poner en libertad hasta cierto punto lo interior de otras cosas corporales, y con ello de introducir verdaderas transformaciones mediante las que surgiría toda una serie de fenómenos completamente diferentes a los del experimento habitual, que, por más profundamente que pueda penetrar, sigue jugando en la superficie.

[138] {Todo esto} para explicar[54] ese estado interior de pura contemplación en que {el eterno}[55] contempla como en una visión [*Gesicht*] los prodigios del tiempo {y de la eternidad}[56].

[139] De acuerdo con su significado originario, la hermosa palabra *idea* (que ha llegado hasta nosotros) no dice realmente otra cosa que la palabra alemana *Gesicht*[57], y en los dos sentidos, ya que designa tanto la mirada como lo que pasa por la mirada.

[140] La doctrina de estas formaciones originarias de las cosas se pierde en la Antigüedad más elevada, y los griegos ya la consideraban una tradición sagrada. Lo cual permite dudar de si en estos no habrá perdido ya una parte del sentido originario. Pues ya Platón es solo intérprete del mismo. Más tarde, el verdadero sentido se perdió de dos maneras: al ser entendido, primero, demasiado sobrenaturalmente y, 163
luego, de una manera completamente vulgar. / La generación de tales modelos [*Urbilder*] o visiones de las cosas aún futuras es un momento necesario en el gran desarrollo de la vida; y si bien no hay que tomar a estos modelos como naturalezas físicas en el sentido habitual, es seguro que no pueden ser pensados sin lo físico. No son ni meros conceptos generales del entendimiento ni patrones fijos; pues son ideas precisamente porque son algo eternamente vivo y en movimiento y generación incesantes.

[141] Hemos dicho que la generación de tales modelos es un momento necesario; pero ni desaparecen después de este momento ni se detienen, sino que el momento mismo resta eterno, ya que cada momento siguiente fija al precedente, y así estos modelos siguen brotando del interior de la naturaleza creadora con la misma frescura y vivacidad que antes del tiempo. La naturaleza, que en cierto sentido actúa ciegamente, se sigue mostrando como visionaria; pues, aun estando dirigida por la luz de un entendimiento superior, ¿cómo podría captarlo y comprenderlo? Sin esa propiedad, serían incomprensibles muchas cosas innegablemente adecuadas y premeditadas en el conjunto y en los detalles que se encuentran ya en el primer proyecto, su tecnicismo general

y especial. La creación de ningún ser sucede todavía hoy sin la generación repetida de su modelo. Nos atrevemos a decir que cada generación en la naturaleza es un retorno de ese momento del pasado al que por un instante le está permitido pasar al tiempo presente como un fenómeno ajeno. Pues como en cada ser vivo comienza el tiempo y mediante cada vida inicial el tiempo es enlazado de nuevo a la eternidad, a cada vida tiene que precederle inmediatamente una eternidad. El retorno de ese momento en la generación lo podrían[58] hacer creíble los fenómenos físicos, la conmoción de las fuerzas, el relajamiento de todos los vínculos y el estar puesto-fuera-de-sí; es como si ese vínculo exterior, tal vez porque ha tenido el grado supremo de [atracción][59], estuviera suprimido por un instante / y como si también 164
aquí estuviera establecida esa conexión directriz y esa cadena de miembros independientes entre sí, mediante lo cual lo primero se vuelve capaz de operar en lo último, igual que el padre infunde innegablemente al hijo su manera espiritual y anímica. De ahí también la similitud con la muerte y con los fenómenos del sueño magnético. Y si un ser orgánico o humano solo puede estar sometido al dolor en el sentido físico y psíquico mediante la dominación de ese exponente vital exterior, es comprensible que con la supresión del mismo pueda surgir toda la carencia de dolor y ese sentimiento de deleite del que están llenos los estados que hemos mencionado antes, y es comprensible cómo una supresión repentina e instantánea del mismo cause el mayor placer.

[142] Pero apenas nos atrevemos a tocar el velo que recubre estos grandes misterios y ya tememos

ser malentendidos o equivocarnos en los detalles y expresarnos mal, pues todos los fenómenos nombrados se derraman hacia todos los lados y en ramas muy diferentes. Si alguna vez conseguimos proseguir esta historia hasta el tiempo y las diversas condiciones en y bajo las cuales se da la vida humana, encontraremos algunas cosas que rectificar o que exponer en una luz superior.

[143] Permítasenos, pues, una pregunta más, mediante la cual nuestro pensamiento ganará en claridad. ¿Por qué todas las doctrinas superiores exhortan al hombre tan unánimemente a separarse de sí mismo y le dan a entender que sería capaz de todo y operaría en todas las cosas si supiera liberar su yo superior respecto del yo subordinado? Al hombre lo estorba el estar puesto-en-sí; de lo superior es capaz solo en la medida en que es capaz de ponerse fuera de sí, de ser *puesto-fuera-de-sí*, tal como lo designa muy bien nuestra lengua. Y así comprendemos también, para permanecer solo en las producciones espirituales, cómo de acuerdo con las diversas gradaciones de las mismas tiene lugar un comercio interior y libre cada vez más elevado; y por doquier se exige lo mismo, a no ser que lo eterno del alma comercie inmediatamente con su propio ser, / se contenga por 165
completo en sí mismo; o que haya un comercio entre lo eterno y ese *daímon* que lo acompaña, el *genius* que nos ha dado la naturaleza, y que solo en la medida en que el espíritu consciente se eleva por encima de él es capaz a su vez de servirle de instrumento. Y así como la libertad interior del ánimo da lugar a la producción espiritual, vemos por el contrario que las personas apocadas, en la medida en que son o llegan

a ser tales, se vuelven cada vez más incapaces para la producción verdaderamente espiritual.

[144] Ese deseo que juega en la vida inicial de Dios lo conocieron bien los orientales, que lo llaman expresivamente *sabiduría*[60], un espejo impoluto de la fuerza divina y (debido a las propiedades pacientes) una imagen de su bondad[61]. Es admirable con qué exactitud atribuyen a este ser una naturaleza más paciente que activa; por lo que no lo llaman, < como nosotros antes,> espíritu ni palabra (o *lógos*), con lo que posteriormente se confundió a menudo pero incorrectamente a la sabiduría, sino que le dan un nombre femenino, dando a entender así que frente a lo superior es solo un ser paciente, receptivo.

[145] Como una fresca brisa matinal del santo comienzo del mundo nos llegan esas palabras con las que introduce la sabiduría un libro al que con razón se considera divino. «El Señor me tuvo al comienzo de sus caminos; antes de que hiciera algo, ya estaba yo ahí. Estoy puesta desde la eternidad, desde el comienzo, antes de la Tierra. Cuando los océanos aún no existían, yo ya estaba preparada; cuando las fuentes aún no manaban agua. Antes de que estuvieran asentadas las montañas, antes de las colinas yo ya estaba preparada. Cuando arriba el Señor preparaba el cielo, yo estaba ahí; cuando marcaba los límites a los mares, cuando ponía los cimientos de la tierra, a su lado estaba yo <como maestro de obras>, le alegraba todos los días y jugaba siempre ante él»[62]. [166]

[146] / En estas palabras la sabiduría es diferenciada muy claramente respecto del Señor. El Señor la tenía, pero ella misma no era el Señor[63]. La sabidu- 166

ría era en él {antes del}[64] comienzo[65], antes de que él hiciera algo. De uno que duerme, o que está muerto o arrebatado, en pocas palabras: que no se manifiesta como ente, (decimos)[66] que no hace nada. La sabiduría es comparada con un niño. Pues igual que hay que considerar a un niño carente de mismidad, igual que en el tiempo más antiguo todas las fuerzas están en acción unas contra otras[67], pero sin que hubiera una voluntad que las mantuviera juntas, que se convirtiera en la fuerza y unidad de ellas: del mismo modo, {la sabiduría es (junto con lo primero corporal de que está recubierta) como una unidad silenciosa y cuasi paciente que no podía elevarse por sí misma desde el estado meramente germinal al estado operante)}[68].

[147] Pero igual que los tiempos de la inocencia no permanecen y los juegos de la infancia en que se 167
prefigura la vida futura son pasajeros, / tampoco podía durar ese dichoso sueño de dioses. Toda vida meramente germinal está por sí misma llena de anhelo y exige cada vez más salir de la muda unidad inoperante y ser elevada a una unidad operante. Así de anhelante vemos a toda la naturaleza; así succiona la tierra mediante innumerables aperturas la fuerza celestial; así aspira la semilla a la luz y al aire para ver una imagen, un espíritu; así se mece la flor en la luz del sol que la rodea para atraerla como color. También así esa vida (paciente)[69], y cuanto más se despliega en sí tanto más llama lo invisible para que se ocupe de ella, la atraiga y la conozca como propia; y la sabiduría, abandonada, se lamenta del destino de sus creaturas y de que los hijos de su deseo no permanezcan, sino que se encuentren en una lucha con-

tinua y desaparezcan en la lucha. Pero el anhelo arrastra, y de este modo atrae lo invisible a lo visible.

[148] La sabiduría era en el Señor. Pero, ¿quién es el *Señor*? Indiscutiblemente, la voluntad que reposa en el ser y en lo ente, la voluntad por medio de la cual el ser puede ser realmente el ser y lo ente realmente lo ente, la voluntad que antes no quiere nada. Esta voluntad es el Señor, pues de ella procede todo poder y toda fuerza, o ella es lo que expresa toda esencia. {*Dios* es el ser y lo ente, y es inseparable de ambos. De ahí que lo que sucede en estos le afecte, y si estos son sacados de la indiferencia, Él mismo no puede restar indiferente. Si no los atrajo, fue porque descansaban}[70]. Como ahora ambos han sido puestos en movimiento, / también Él está exhortado ne- 168
cesariamente a la acción. Si el ser es atraído a la naturaleza, es su propio ser lo que es atraído, o más bien: en esta atracción lo conoce por primera vez como propio. Si lo ente es exhortado a ponerse como tal realmente, en relación con el ser, Él mismo está sacado de la indiferencia; pues Él mismo es lo que expresa lo ente. Así pues, precisamente en esta exhortación conoce a lo ente como propio, como aquello de lo que es lo expresante.

[149] De ahí que esas viejas frases puedan decir: el Señor tenía la sabiduría, la cual jugaba ante Él, en ella vio lo que alguna vez llegaría a ser {; pues lo que vale del ser y de lo ente también vale del Señor}. Pues el ser y lo ente son el ser y lo ente del Señor; precisamente en este momento, en este movimiento puesto por la atracción de la naturaleza, el Señor los conoce como lo ente y como el ser suyos, y a sí mis-

mo se conoce como el *Señor*, como lo que da expresión a ambos.

[150] Podemos observar fácilmente en el hombre cómo para su realidad perfecta no basta con ser algo o tener algo en sí. A ello hay que añadir que se dé cuenta de qué es y de qué tiene. Es un ente, tiene un ser por naturaleza, sin su intervención, ya de niño; pero esto ente es (al igual que este ser) inoperante hasta que se encuentre algo, una fuerza aún independiente de ambos, que se aperciba de ellos y los active. No basta con que en el hombre estén presentes fuerzas y capacidades, tiene que conocerlas como propias, y solo entonces es posible que las tome, que las lleve a la acción.

[151] Así pues, también podemos decir en relación con {la voluntad de la eternidad, que hasta ahora reposaba}[71], que este momento, el momento del apercibirse de lo que ella es, es el momento del despertar, del *llegar-a-sí* en el sentido auténtico. No se trata de una voluntad extraña al ser o a lo ente y que se añada a ellos; se trata de una voluntad que estaba en ellos desde la eternidad pero no se manifestaba. Por tanto, tampoco la voluntad de eternidad llega a algo extraño; llega a Sí misma, a lo que era desde[72] la eternidad, pero no se apercibía.

[152] / Este era el fin supremo de la actividad ascendente desde abajo[73] [...] son; tiene que aperci- 169
birse de ellos, tiene que conocerlos como suyos, y a partir de ahora es posible que los agarre y llegue a ser ella misma por completo.

[153] Así pues, podemos decir que en relación con lo expresante, que antes era una voluntad indiferen-

te, este momento es el momento del apercibirse de lo que ella es, es el momento del despertar, del *llegar-a-sí-misma* en el sentido auténtico. Este es también el fin supremo de esa actividad ascendente desde abajo, < en el cual se detiene>; este es el efecto último de todo el proceso que hemos descrito hasta ahora, respecto del cual todo lo demás (e incluso esas visiones de las cosas futuras) solo se comportaban como medios.

[154] Todo era solo para que eso oculto que es lo que expresa el ser y lo ente se apercibiera de lo ente y del ser en tanto que Sí Mismo; pero no puede conocerse como lo ente y como el ser sin conocer al mismo tiempo la naturaleza como su anhelo propio (antes solo inconsciente) de sí mismo.

[155] Así, vemos a todo dispuesto para la decisión, y esto último (el apercibirse de sí mismo) es para lo eterno el límite entre el estado pasado y el estado siguiente.

[156] La unidad que hemos considerado hasta ahora era muda, inoperante. Ciertamente, todas las fuerzas se encontraban en una placentera actuación las unas contra las otras. Primero, las fuerzas de la naturaleza: pero esta actuación no estaba expresada ni puesta *como operante*. Las fuerzas *estaban* simplemente en esa actuación, pero no *como* entes. Era una mera predisposición a actuar, como cuando las fuerzas de nuestro interior se agitan para una acción o producción, pero aún falta la decisión que haga valer 170
a su actuación. Lo mismo sucedía / con lo ente y con el ser de la eternidad, que estaba exhortado y preparado para ponerse como lo inmediatamente afirmativo de la naturaleza; era esto ya interiormente, pero

no exteriormente, solo por cuanto respecta a la intención, no por cuanto respecta al acto. Igualmente lo ente, ya era lo ente en la medida en que estaba exhortado a ponerse en tanto que tal, y no lo era porque no se había puesto realmente como tal.

[157] Así pues, el ser eterno se siente atraído al ser inicial, y quiere ser lo inmediatamente afirmador de él; lo ente se siente atraído a ambos y exige ser lo comúnmente afirmador de ambos. Pero en esta atracción se les vuelve perceptible la voluntad *que nada quiere* como su fuerza, como su expresante. Así pues, quieren y no quieren. Quieren en la medida en que son atraídos y exhortados; no quieren porque no quieren dejar la voluntad que nada quiere, la voluntad que se les ha vuelto perceptible en este momento como el Señor en el que está toda la fuerza.

[158] Pero aunque ni pueden ni quieren decidirse, son atraídos. De este modo hay oposición real y de este modo se vuelven perceptibles a la voluntad que nada quiere. Mientras la oposición reposó sin agitación, esta voluntad permaneció en su indiferencia y no conocía la oposición. Pero una vez que la oposición empieza a operar y se ha vuelto perceptible a la voluntad que nada quiere, esta es llevada a actus y se convierte en voluntad real, ya que antes era una voluntad meramente posible. Pero solo puede llegar a ser real como la que es. Es completamente imposible que algo sea suprimido. Así pues, esta voluntad solo puede llegar a ser real como la voluntad que nada quiere. Pero como antes era una voluntad en reposo, que no quería positivamente algo, ahora, exhortada a expresar lo ente y el ser como lo ente y el ser, se convierte ante sí en la voluntad que positi-

vamente nada quiere, tampoco a sí misma como ente y como ser, es decir, como voluntad que se resiste a la separación, a la libertad mutua de los principios.

[159] Ahora bien, en la voluntad que nada quería había al comienzo dos cosas, aunque no separables. Primero era voluntad límpida en sí, pero en tanto 171
que tal era además voluntad que nada quería. Esto último / se ha convertido en voluntad positivamente negadora, pero sigue tratándose de una voluntad límpida, y esta propiedad de ser voluntad no puede ser suprimida en ella. Es imposible que en Ella, en la medida en que sigue siendo voluntad y precisamente porque ha llegado a ser positivamente negadora, no se genere otra voluntad contrapuesta, una voluntad que se quiera realmente como lo ente y como el ser, en pocas palabras, una voluntad afirmadora, una voluntad del amor que no quiere nada, sino {algo}[74].[75]

[160] Así pues, ahora una misma voluntad = x es dos voluntades, una decididamente negadora y otra afirmadora. Estas dos voluntades no pueden comportarse como partes de una única voluntad; pues esta es por completo e indivisamente una voluntad que positivamente no quiere nada. Por tanto, solo puede ser completa e indivisamente la voluntad que quiere.

[161] Con esto se forma finalmente la contradicción suprema. Pues aquí no hay dos voluntades inoperantes ni una de ellas es inoperante, sino que ambas son operantes. Una misma voluntad está activada como la voluntad que nada quiere y como la voluntad que algo (vida y realidad) quiere. Así pues, la contradicción suprema es aquí necesariamente también el movimiento supremo de la vida, y de ante-

mano se puede ver que aquí no se puede salir adelante sin una decisión[76] absoluta.

[162] Pero si existen dos voluntades en disputa, una afirmadora y otra negadora, también el espíritu será reclamado, o este existe en cuanto a la posibilidad y debería aparecer, pero no puede, ya que es la unidad libre de ambas, una unidad que es imposible.

[163] Vemos, pues, que lo supremo en el instante mismo en que debiera expresarse se convierte en algo inexpresable. Que nadie se deje confundir por cuanto respecta a esto, ni lo abandone si alguien lo pone en cuestión, sino que se aferre a esta inexpresabilidad; pues la misma es necesaria para la vida suprema. Pero si lo que se quiere expresar en toda vida / no fuera por su naturaleza inexpresable, ¿cómo ha- 172
bría movimiento vital, impulso a la expresabilidad, a la articulación, a la relación orgánica? Más aún, ¿cómo habría sin esto algo supremo que nunca se convierte en expresable, sino que eternamente sigue siendo solo lo expresante? Pues como no se puede decir que lo eterno sea la voluntad que nada quiere, ni que sea la voluntad que quiere, ni que sea la unidad de ambas, precisamente en esta inexpresabilidad *lo que no es nada de eso*, el yo límpido de la divinidad, llega a ser real y aparece en el resplandor inaccesible[77] de su limpidez, < al que no se puede aproximar la creatura>. Cada cual ve cómo hemos llegado solo poco a poco al punto en que podemos conocer a este yo de la divinidad en toda su limpidez e> inexpresabilidad; ¿cómo queréis sentirlo o conocerlo sin ascender gradualmente a él?

[164] Es manifiesto que ninguna de ellas, ni la voluntad negadora, ni la voluntad afirmadora, ni la vo-

luntad presente solo potencialmente, su unidad, es ese yo absoluto de la divinidad tal como era antes de la activación; pero precisamente en que no es *ninguna* de ellas y sin embargo es las tres aparece {como *realmente* inexpresable, como en sí inexpresable}[78].

[165] Si ninguna de las tres es el yo límpido de la divinidad, ¿qué son? Es manifiesto que solo pueden comportarse respecto de él como otras tantas egoidades individuales. Todos llaman unánimemente a la divinidad un ser de todos los seres. Esto solo lo puede ser de acuerdo con la voluntad afirmadora. Pero sin la voluntad negadora, la afirmadora no podría ser. Esta es la voluntad del amor; pero por sí mismo el amor no alcanza el *ser*. Ser (existencia) es peculiaridad, separación; el amor es la nada de la peculiaridad, no busca lo suyo, y por tanto, aunque en sí es lo ente, no puede ser (existir) por sí mismo en tanto que tal. Del mismo modo, un ser de todos los seres no tiene nada que lo porte; en sí mismo es lo contrario de la personalidad; por lo que la egoidad personal (que se niega a lo exterior) ha de hacerle de fundamento. Pues bien, el algo es el portador de la nada, 173
o de lo que no puede ser por sí mismo. Pero igual que un ser / de todos los seres no podría *ser* (existir) sin una fuerza que se oponga al amor, tampoco podría ser como un ser de los seres sin una voluntad que lo defendiera de la negación. Si la fuerza de la peculiaridad estuviera sola, no habría nada más que lo que eternamente se cierra y está cerrado, en lo cual no podría vivir nada y con lo que la creatura quedaría excluida y se perdería el concepto de un ser de todos los seres; pues esa fuerza de la mismidad o de la peculiaridad en Dios es lo que en una expre-

sión bárbara se ha llamado la aseidad de Dios; la agudeza consumidora de la pureza, elevada por la atracción de la naturaleza a un resplandor ígneo insoportable para la creatura, que no se puede acercar a él, y frente a la creatura sería como fuego, ira eterna que no respeta nada; contracción mortal si el amor no se le opusiera.

[166] Pero quien acepta la dualidad acepta también la trinidad. El yo límpido de la divinidad *es* estas tres voluntades, pero no en sí, sino solo en la medida en que es movido y eternamente es movido a expresarse realmente.

[167] Pero en el instante presente las dos voluntades en disputa se mantienen en equilibrio, de tal manera que la voluntad que es ambas tiene que ser o por completo la una o por completo la otra; o por completo afirmación o por completo negación, por completo amor o ira. Precisamente en ello se abre la libertad suprema. Libertad incondicionada no es para la acción individual; es la facultad de ser por completo el uno o el otro de los contrapuestos.

[168] Para expresar de la manera más determinada la disputa de ambas voluntades, la relación es como sigue. Una quiere que la esencia (ente y ser) permanezca en el cierre[79] y de este modo en la ocultación en que estaba antes. La otra quiere que se abra, que renuncie a la ocultación.

[169] ¿Cómo es posible aquí la decisión? Tal vez haya quien diga que una de las voluntades está sometida por naturaleza a la otra; sería, pues, necesario que una venza y que la otra sea superada. Pero este presupuesto es falso. Por naturaleza ambas son

perfectamente igual de importantes; cada una tiene el mismo derecho a operar, y necesariamente ninguna deja su lugar a la otra. Y todo esto ha tenido que 174
ser así para que / Dios aparezca como el ser libérrimo, para que nunca se encuentre un origen necesario del mundo, sino que se manifieste que todo lo que es solo es mediante la libre voluntad divina[80].

[170] Si no hubiera contradicción, no habría libertad. En el impulso de las fuerzas, cuando la vida se encuentra como en la cumbre, solo puede decidir el acto, pues la necesidad [*Nothwendigkeit*] de la naturaleza no separa a las dos voluntades; en virtud de esta más bien permanecerán eternamente en ese estado intencional en que ninguna puede aparecer antes que la otra. Si no las puede separar la necesidad, las tiene que separar la voluntad libre. Pero, ¿cómo es posible la libertad operante, la decisión?

[171] Ciertamente, las voluntades en disputa no están vinculadas la una a la otra. Si una necesidad interior de ser uno es la relación de los contrapuestos en lo expresable (ya que cada uno es necesario por igual para el todo), la libertad interior no de ser uno, sino de ser para sí, es la relación de las fuerzas en lo expresante. Cada una de las dos voluntades es una voluntad propia y autónoma y tiene la libertad completa de ponerse y negar a la otra. Pero precisamente porque cada una es igualmente incondicionada, ninguna de ellas puede negar a la otra sin ser negada a su vez por ella, y al revés ninguna puede ponerse a no ser que ponga a la otra.

[172] Por cuanto respecta al *qué*, ¿cómo es posible aquí la decisión? La razón que obstaculiza la decisión es la igual importancia (equipolencia) de las dos

voluntades, o que ninguna tiene más derecho que la otra a ser operante. Si una fuera, la otra bien podría ser. Pero es imposible que una sea si la otra no es, a ello se opone la igual importancia. Así pues, si una es no puede ser en la medida en que la otra no es, sino que al contrario si una es también la otra es. Esta es la exigencia que sale de la igual importancia de ambas. Pero de acuerdo con la relación de contradicción en que las hemos contemplado hasta ahora sucede precisamente lo contrario: que si una es, la otra no es. Pero como de acuerdo con el presupuesto / ambas han de ser, hay que romper esta relación de contradicción, cuyo lugar ha de ocupar otra relación, 175
la *relación de fundamento*: que si una es, por ello también la otra es, es decir, que una solo se comporta como fundamento, como precedente de la otra. En relación al *qué*, pues, la decisión solo podría consistir en una supresión de la simultaneidad o en poner a ambas *en una serie*.

[173] Sin embargo, esta relación no puede ser de tal tipo que, cuando la siguiente voluntad está puesta, la anterior quedaría suprimida, sino más bien de tal tipo que puesta aquella, esta también existiría, pero como *precedente*, y que de esta manera serían al mismo tiempo, pero *en potencias diferentes*, a las que se podría considerar tiempos diferentes. La voluntad precedente se comportaría en relación con la siguiente como su fundamento, como primera potencia. Ahora bien, no podría ser operante en la misma potencia que la otra, lo cual no impide que en *su* potencia siga operando, igual que la otra en la suya.

[174] Como se sabe, al principio de contradicción se le suele añadir la determinación de que lo mismo

no puede ser *a la vez* algo y su contrario. Debido a la indeterminación que ya hemos mostrado antes, esta expresión no se puede aceptar, y en especial ese añadido es rechazable por varias razones. Pues primero habría que mantener al principio de contradicción en su rigor, y lo que en esa expresión se ha dicho negadoramente habría que decirlo afirmativamente, como principio de razón, que una cosa puede ser ella misma y su contrario si en tanto que una es fundamento de sí misma en tanto que la otra. Pero también al margen de ello la expresión «al mismo tiempo» sería insuficiente, pues lo que es en tiempos diferentes sigue siendo al mismo tiempo. Solo es sucesivamente lo que es pensado en momentos diferentes del mismo tiempo; o momentos diferentes del mismo tiempo, pensados en tanto que tales, no pueden ser simultáneos. Pero vistos como tiempos diferentes, pueden ser al mismo tiempo, son necesariamente *al mismo tiempo*. Por supuesto, lo pasado no puede ser con lo presente / al mismo tiempo como 176
algo presente, pero como pasado le es simultáneo, y esto mismo vale en relación con el futuro, como es fácil comprender.

[175] Así pues, es solo la contradicción en el incremento máximo lo que rompe la eternidad y abre el todo de los tiempos. Hasta aquí nuestra exposición sobre *qué* tendría que suceder para que tuviera lugar una decisión. Pero con ello aún no hemos explicado el *cómo*.

[176] Ciertamente, sobre cuál de las dos voluntades ha de ser la precedente y cuál la siguiente apenas puede haber dudas, aunque sea provisionalmente y sin haber desarrollado las razones profundas. Si

fuera por delante la voluntad afirmadora, que apremia a la separación, y siguiera la voluntad negadora, se trataría de un proceso hacia atrás, lo cual es impensable. Además, hemos explicado que la voluntad negadora, si está puesta como lo que expresa la esencia, solo se puede poner como fundamento y precedente de la otra. Pero, ¿quiere ponerse? Esto no lo dice lo anterior. Pues la voluntad negadora puede rehusar, renunciar por completo a lo expresable y permanecer en la ocultación. Y precisamente este es el sentido en que puede ser pensada como una voluntad que nada quiere, negadora. Si *nada* quiere, ha de permanecer en la ocultación, no ser revelación, ni siquiera de sí misma. Pues solo si no se pone tampoco pone a la otra, y al revés: si se pone, solo se puede poner (en virtud de la igual importancia de ambas voluntades) como fundamento de la otra. También la otra voluntad, la voluntad que quiere o afirmadora, es propiamente solo la voluntad que apremia a la revelación. No es que se quiera inmediatamente, sino que solo quiere que haya una expresión. Pues si se llega a la revelación, también ella consigue necesariamente ser expresante.

[177] Si, de acuerdo con ello, también aquí tiene lugar la vieja oposición (al parecer irreprimible) entre una voluntad negadora, en sí retentiva, y una voluntad afirmadora, expansora, la primera no puede ser dominada por la otra, solo puede ser persuadida suavemente y transformada en bondad para que ceda al amor. / Así hemos de representarnos el proceso, y sin embargo todo esto no se puede pensar como realmente sucedido. Pues *verdaderamente* esas voluntades ni siquiera son de tal modo que puedan 177

deliberar y meditar en común, por lo que todo esto solo puede suceder como un rayo, ya que está implícito como un acontecimiento y sin embargo no ha sucedido realmente (explícitamente); es una acción que no ha sido decidida por ninguna de las voluntades (pues ¿cómo puede decidir lo que no puede ser?), pero la voluntad de todas está implicada, ya que ninguna puede ser forzada, es una acción que solo se puede pensar en virtud de un incomprensible conocimiento recíproco en eso inexpresable que es su unidad incondicionada. Imagínate (por tener una imagen débil, lejana) lo que sucede cuando en instantes de apuro repentino, de un peligro que se presenta de repente, cuando no hay entendimiento ni reflexión, haces lo correcto como por inspiración divina, haces lo único que te puede salvar. O para enlazarse a algo superior, a lo único verdaderamente comparable, pregúntate si deliberaste y reflexionaste contigo mismo, si realizaste una elección cuando te captaste a ti mismo por primera vez y te expresaste como el que eres.

[178] Se entiende por carácter de la persona la impronta, la peculiaridad de su acción y de su ser, que le es conferida por lo que expresa su esencia. De la persona que duda si es por completo lo uno o lo otro decimos que no tiene carácter; de la persona decidida en la que se manifiesta algo que expresa *decididamente* toda la esencia decimos que tiene carácter. Y sin embargo es bien sabido que nadie puede darse carácter y que nadie ha elegido el carácter determinado que lleva. La deliberación, la elección, todo esto falta, y sin embargo cada cual conoce y enjuicia el carácter como un acto eterno (incesante, constante)

y atribuye a la persona tanto el carácter como la acción que de él se sigue. Así pues, el juicio ético general reconoce en cada persona una libertad en la que (explícitamente) no tiene lugar deliberación ni elección, una libertad que es para sí misma destino, necesidad [*Nothwendigkeit*][81]. Pero ante esta libertad abismal retrocede la mayoría, igual que / se asustan cuando aparece ante ellos la necesidad de ser por 178
completo lo uno o lo otro; retroceden ante ella como ante todo lo que procede de eso inexpresable, y donde ven un rayo de ella se dan la vuelta como ante un relámpago devastador, y se sienten abrumados por ella como por una aparición procedente de un mundo inconcebible, de la eternidad, de lo que no tiene fundamento.

[179] Así pues, como en Dios no había un tiempo en el que hubiera podido deliberar y actuar, y como solo la voluntariedad suprema podía decidir, las voluntades que disputaban entre sí (la que insistía en el no, así como la afirmativa y la presente solo por cuanto respecta a la posibilidad, la voluntad del espíritu) tuvieron que ser unificadas mediante una acción repentina, no meditada, pero comprendida, iluminante, en la que todo estaba captado y hecho como en un relámpago. En un instante se había conocido que para no perder la vida había que suprimir la simultaneidad de las fuerzas expresantes; precisamente en este instante indivisible el amor se inclinaba a la primera de las voluntades presentes; y con igual rapidez se había conocido que si una de las dos voluntades había de ser la antecedente solo se podría poner como comienzo la que no quería comienzo alguno y acababa de ser superada; pues sin superación

no hay comienzo, y precisamente esta superación de la voluntad negadora y su preceder eran lo mismo; y todo esto estaba contenido en un mismo acto indivisible, a un tiempo el más libre y el más necesario, mediante una especie de milagro, igual que a veces suceden acciones que, una vez hechas, ningún entendimiento puede comprender.

[180] Este es el proceso de la gran decisión mediante el cual la voluntad negadora del yo incondicionado de la eternidad o la fortaleza y la fuerza fueron sacadas de la ocultación y puestas como comienzo de los caminos de Dios.

[181] Ya hemos observado, y ha de llamarle la atención por sí mismo a cada cual, que las fuerzas expresadoras cuya disputa acabamos de dirimir guardan entre sí la misma relación que los principios tenían en el ser inicial de la naturaleza[82]. Podemos incluso decir que las fuerzas comprendidas en lo expresable de la esencia se comportan entre sí exactamente igual que / las expresantes, con la única diferencia de que aquellas son puestas de una vez y como uno, estas en una serie y como no-uno. 179

[182] Como ahora hemos reunido realmente a la naturaleza con el ser eterno y con lo ente eterno, es manifiesto que la naturaleza se comporta en conjunto como la potencia más baja del ser, como mero fundamento [*Grund*] de la existencia (A = B), pues tiene con el ser de la eternidad la relación del ser, aunque contenga en sí todas las potencias. Por el contrario, este se comporta como lo ente inmediatamente o lo afirmativo de la naturaleza, y guarda con ella la relación de la segunda potencia (= A^2). Finalmente, lo ente de la eternidad, como está exhortado

a ponerse como lo afirmador común de ambos, se comportaría como afirmador de la tercera potencia (= A^3).

[183] Pero precisamente esta relación se da entre las fuerzas expresantes. Pues la voluntad negadora, en tanto que predecesora, está puesta también como *fundamento* de la existencia, como ser, como (A = B) de lo superior, mientras que la voluntad afirmadora, de la que aquella es el fundamento, se comportaría como A^2; finalmente, la tercera fuerza, su unidad viva, sería para ellas lo que es en lo expresable la A^3. Ciertamente, esta concordancia no puede resultar llamativa en general; pues toda la vida consiste en *sí y no*; la actividad expansora y la fuerza limitadora son los principios interiores necesarios de toda vida. Lo que un ser es interiormente, eso mismo ha de serlo también exteriormente; o las mismas fuerzas en que consiste su vida interior y expresada son (de acuerdo con la naturaleza) las fuerzas que expresan su existencia. Pero, en tanto que tales, estas fuerzas solo pueden aparecer en una serie o con decisión. *Mientras que son principios del ser en la simultaneidad, son potencias del devenir en la sucesión.* Precisamente en las fuerzas expresantes se quiebra la eternidad, por lo que quienes querían aplicar los conceptos de unidad y de totalidad, pero ponían la unidad solo como totalidad y no se atrevían a adoptar una decisión, nunca pudieron salir de la eternidad.

[184] Esta unanimidad de lo expresante y de lo expresado que se requiere para la perfección y la 180
existencia activa de un ser / se encuentra en toda vida. En lo expresado, en lo interior de cada ser orgánico encontramos tres fuerzas principales. La prime-

ra, mediante la cual es en sí mismo, se produce y mantiene continuamente a sí mismo; la segunda, mediante la cual aspira hacia fuera; la tercera, que en cierto sentido unifica la naturaleza de las dos anteriores. Cada una de ellas es necesaria para el ser interior del conjunto; sea cual fuere la que se quite de ahí, el conjunto también es eliminado. Pero este conjunto no es un ser en reposo, detenido; puesta la esencia como expresable, se encuentra inmediatamente lo expresante. Las fuerzas que operan en el interior son las mismas (de acuerdo con la naturaleza) que aparecen exteriormente como potencias, pero con decisión. Una, adoptando a la otra, se pone como dominante, como exponente común del conjunto, y siguiendo así se convierten en las potencias determinantes de sus períodos exteriores de vida, de los tiempos de su devenir y de su desarrollo, igual que operando conjuntamente eran los principios determinantes de su vida interior. Este es el sentido de que se diga que en la primera época de la vida domina el alma o la potencia vegetativa, en la segunda la motriz, en la tercera la sensitiva[83]. Y ese mismo sentido tiene, por ejemplo, que se diga que la época más antigua en la vida de la Tierra fue la magnética, de la que pasó a la eléctrica, etc.

[185] Toda vida tiene una sola ley. Y así sucede también en relación con la vida suprema. Las mismas fuerzas originarias (de acuerdo con la naturaleza) que, siendo en común, son los principios de la vida interior de la divinidad, al aparecer exteriormente como potencias o con decisión son los poderes dominantes de las diversas épocas. O en la expresión

más general: *La serie de las potencias se comporta como una serie de tiempos* y viceversa.

[186] Esta ley pone de manifiesto la auténtica grandeza de la oposición y su incondicionalidad, igual a su unidad. Pues mientras que esta se demuestra dominante por doquier en lo expresado, por el contrario en lo expresante aparece la libertad insuperable de la oposición, y cómo esta hace que se le subordine la unidad.

[187] / Es indiscutible que el Eterno solo existe en virtud de su voluntad libre; o mediante el acto libre 181
se pone como existente. Pero esto presupuesto, no depende de su libertad qué serie de la revelación va a elegir, aunque podía no revelarse. Si quería la revelación de sí mismo como meta última, la serie indicada era necesaria. Precisamente la voluntad que no quería revelarse tuvo que ser puesta al comienzo. En la serie inversa todo habría acabado en la no-revelación, o en la revelación resuprimida. De este modo, lo precedente en la revelación no es en sí mismo lo subordinado, pero está puesto como lo subordinado, y lo que le sigue como lo relativamente superior. La prioridad se halla en la relación inversa con la superioridad; conceptos que solo puede confundir la ceguera en el juicio que caracteriza a nuestros tiempos.

[188] La voluntad negadora y encerrante tiene que preceder en la revelación para que haya algo que mantenga y eleve la benevolencia del ser divino, que de lo contrario no sería capaz de revelarse. La ira tiene que ser antes que el amor, la fortaleza antes que la suavidad, la severidad antes que la dulzura. Igual que en la visión nocturna en que el Señor pasó

ante el profeta primero hubo una poderosa tormenta que desgarró las montañas y quebró las peñas, luego un terremoto y finalmente un incendio, pero el Señor Mismo no estaba en nada de ello, sino que siguió un delicado murmullo, donde estaba él[84], también en la revelación de lo eterno la violencia, la severidad, el poder tienen que ir por delante hasta que en el suave murmullo del amor El mismo pueda aparecer.

[189] Todo desenvolvimiento presupone envolvimiento[85], en la atracción está el comienzo, y la fuerza contractiva fundamental es la auténtica fuerza original y radical de la naturaleza. Toda vida comienza por la contracción, pues ¿por qué progresa todo desde lo pequeño a lo grande, de lo angosto a lo vasto, ya que también podría ser al revés si de lo que se tratara fuera simplemente de progresar?

[190] Oscuridad y cierre son el carácter del tiempo primigenio. Toda vida llega a ser y se forma durante la noche; por eso los antiguos llamaron a esta la madre fecunda de las cosas, y junto al / caos la consideraron el más antiguo de los seres[86]. Cuanto 182
más retrocedemos en el pasado, tanto más encontramos una paz sin movimiento, la indistinción y la coexistencia indiferente de las mismas fuer-zas que poco a poco se encienden a una lucha cada vez más salvaje. Así sucede en las montañas del mundo primigenio, que con una indiferencia eternamente muda parecen mirar con superioridad a la vida que se mueve a sus pies; así sucede también en las formaciones más antiguas del espíritu humano. El mismo carácter de cierre se nos presenta en la muda seriedad del egipcio, en los gigantescos monumentos de

la India, que no parecen construidos para una época, sino para la eternidad, e incluso en la silenciosa grandeza, en la sublime paz[87] de las obras más antiguas del arte helénico, que, aunque mitigada, aún portan la fuerza de esa sólida edad del mundo. Solo así hay progreso, solo así hay vida inmortal. Si no hubiera decisión alguna, solo habría la muda eternidad y Dios sin revelación. Por ello es esencial insistir en la igual importancia de las fuerzas. A esta se le ha contrapuesto a menudo que lo ideal es necesariamente más elevado que lo real, que ambos no pueden ser iguales. Por supuesto, esta relación ha quedado reconocida con la mayor determinación al poner lo real como primera potencia y lo ideal como segunda potencia, superior. Pero esto no pudo suprimir la equipolencia originaria.

[191] Si por naturaleza una de las dos cosas ya estuviera subordinada necesariamente, en Dios no habría libertad. Tampoco vida progresante. Que alguien suponga esa subordinación como necesaria, como originaria, y subordine desde el principio a lo superior lo que está determinado como fundamento. ¿Qué tiene entonces? Está listo; no necesita nada más, ya no hay progreso ni desarrollo. Solo porque no hay una subordinación *necesaria* hay contradicción; y solo porque hay contradicción hay decisión, libertad.

[192] A partir de ahora, pues, nos adentramos por el camino de los tiempos y comenzamos la descripción del primer tiempo, de la voluntad negadora que está puesta fuera.

[193] Como reposaba, esta voluntad no era en la eternidad ni afirmadora ni negadora. Atraída por lo

exterior y despertada a la acción, se convirtió frente a ello en una voluntad negadora. Pero siendo hacia fuera una voluntad negadora, hacia dentro o en sí se 183
convirtió necesariamente en una voluntad afirmadora, / en una voluntad que quería la revelación. Esta contradicción reclamaba una decisión. Está decidida, mediante un acto rebosante. Ya no son dos voluntades, es una sola, y esta voluntad es la voluntad incondicionada que nunca [sic] se ha decidido a ser lo uno y no lo otro. No es que ponga a la otra voluntad en lo oculto; al contrario, es una negación activa de la misma. Donde hay una voluntad partida o dubitativa, no hay decisión. Así pues, no solo no puede poner a la otra voluntad, sino que tiene que negarla, ponerla como no ente.

[194] La voluntad que originariamente ni afirmaba ni negaba, pero que en tanto que tal era interior, es ahora exterior y está expuesta como voluntad real; pero precisamente porque es lo exterior, deja de ser voluntad consciente y se convierte en una voluntad completamente ciega, que no se conoce a sí misma.

[195] Aquí está el punto en que se enlazan a nuestra exposición los conceptos habituales. Es habitual representarse la revelación de Dios o la Creación como enajenación, como condescendencia [*Herablassung*] del Eterno[88]. Así aparece también aquí. La fuerza de la divinidad por medio de la cual esta es propiamente en sí misma es puesta al comienzo por medio de la revelación. Insuperable si se negara y permaneciera en lo oculto, se hace superable al revelarse, al exteriorizarse. El Eterno pone como comienzo de la existencia no lo menor de su esencia, sino lo

que (voluntariamente y persuadido por el amor) le parece lo menor de su esencia: la fuerza más interior y fuerte. El Eterno conduce lo que es la fuerza de la consciencia suprema a la carencia de consciencia, y lo entrega a lo exterior para que haya vida y realidad.

[196] Así tuvo que ser si tenía que haber un comienzo eterno, un fundamento eterno. Es así cómo aquel acto primigenio que precede a todas las acciones individuales y mediante el cual el hombre es propiamente Él Mismo se hunde inmediatamente, una vez que ha sido llevado a cabo con libertad enorme, en la noche de la carencia de consciencia. No es un acto que una vez sucedido pudiera cesar; es un acto constante y que nunca cesa, por lo que nunca puede volver a ser llevado ante la consciencia. Si el hombre tuviera que saber de él, la consciencia misma tendría que volver a la nada, a la libertad / ilimitada, y cesar como consciencia. Igual que este acto, una vez sucedido, se sumerge inmediatamente en una profundidad insondable y de este modo adopta la naturaleza de la constancia, aquella voluntad, una vez ha sido puesta como comienzo y conducida a lo exterior, ha de sumergirse inmediatamente en la carencia de consciencia. Solo así es posible un comienzo, un comienzo que no deje de ser comienzo, un comienzo verdaderamente eterno. Pues también aquí vale que el comienzo no puede conocerse a sí mismo. Ese acto, una vez sucedido, está hecho eternamente. La decisión que de algún modo ha de hacer un verdadero comienzo no puede volver a ser llevada ante la consciencia, no puede volver a ser llamada, lo cual equivale por tanto a ser revocada. Quien

184

al decidir se reserva llevar la decisión a la luz nunca hace un comienzo.

[197] Ese acto, hemos dicho, está hecho eternamente, es decir, es eternamente algo hecho y por tanto pasado. Vemos, pues, que la voluntad negadora, al sumergirse en lo carente de consciencia, se comporta (para nosotros) realmente como ya pasada. Ahora ya opera como lo oculto, como opera en nosotros ese acto primigenio eterno y siempre duradero, aunque aún no esté explicada realmente como tal y mucho menos se conozca a sí misma como tal. Una vez atraída a lo exterior, conducida a la carencia de consciencia, la voluntad negadora no sabe su propia relación, no sabe que es la voluntad precedente, el fundamento de la realidad futura de otra voluntad. Sino que es como el celoso Dios de la vieja Alianza, que no tolera otros dioses junto a sí y cuya expresión o palabra es esta[89]: «Yo soy el único, y no hay otro junto a mí»[90].

LAS EDADES DEL MUNDO
Versión de 1815

INTRODUCCIÓN

[1] Lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es presentido [*geahndet*]. 199

[2] Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho [*geweissagt*].

[3] La noción de ciencia que ha estado en vigor hasta ahora era que la ciencia es una mera serie y desarrollo de conceptos y pensamientos propios. La noción verdadera es que lo que se expone en la ciencia es el desarrollo de un ser vivo, real.

[4] Es un privilegio de nuestros tiempos haber vuelto a dar a la ciencia la esencia, y de hecho (como bien podemos afirmar) de tal manera que no es fácil que la pueda volver a perder. No es demasiado duro que se juzgue que, de acuerdo con el espíritu dinámico que se ha despertado[1], todo filosofar que no tome del mismo su fuerza ya solo puede ser considerado un abuso vacío del noble don de hablar y pensar.

[5] Lo vivo de la ciencia suprema solo puede ser lo vivo primigenio [*das Urlebendige*], el ser al que no precede otro, el más antiguo de los seres.

[6] Esto vivo primigenio, ya que antes o fuera de él no hay nada que lo deter-mine, solo puede desarrollarse (en la medida en que se desarrolla) libremente, a partir de un impulso y de una voluntad propios, puramente desde sí mismo, pero precisamente por ello no de una manera anómica, sino solo en conformidad con leyes. En él no hay arbitrariedad; es una naturaleza en el sentido más perfecto de la / palabra, igual que el hombre es una naturaleza sin menoscabo de la libertad y precisamente debido 200
a esta.

[7] Una vez que la ciencia ha llegado a la objetividad por cuanto respecta al objeto, parece una conse- 112
cuencia natural que busque la objetividad por cuanto respecta también a la forma.

[8] ¿Por qué ha sido o es esto imposible hasta ahora? ¿Por qué lo sabido de la ciencia suprema no puede ser narrado de la manera directa y sencilla con que se puede narrar el resto de lo *sabido*? ¿Qué retiene a la presentida edad de oro en que la verdad volverá a ser fábula y la fábula volverá a ser verdad?

[9] Al ser humano hay que reconocerle un principio que esté fuera y por encima del mundo[2]; pues si en él no hubiera un principio anterior[3] al comienzo de los tiempos, ¿cómo podría recorrer, solo entre las creaturas, el largo camino de los desarrollos, desde el presente hasta la noche más profunda del pasado?, ¿cómo podría ascender solo hasta el comienzo de los tiempos? Tomada de la fuente de las cosas e igual a ella, el alma humana tiene una co-ciencia de la Creación. En el alma reside la claridad suprema de todas las cosas; el alma no es sabiendo, sino que es la ciencia misma[4].

[10] Pero en el ser humano el principio supramundano no es libre ni se encuentra en su limpidez [*Lauterkeit*] inicial, sino que está vinculado a un principio menor[5]. Este otro principio mismo es un principio que ha llegado a ser, y en consecuencia es por naturaleza ignorante y oscuro; y además oscurece necesariamente al principio superior, al cual está vinculado. En este reposa el recuerdo de todas las cosas, de su estado originario, de su devenir, de su significado[6]. Pero esta imagen primigenia de las cosas duerme en el alma como una imagen oscurecida y olvidada, si bien no completamente borrada. Tal vez no volvería a despertar jamás si en esa imagen oscura no se encontrara el presentimiento y el anhelo del conocimiento. Pero como el principio inferior lo llama incesantemente a ennoblecerse, el principio superior se da cuenta de que el inferior no le ha sido dado para que se quede cautivado por él, sino para que tenga un otro en el que pueda contemplarse, exponerse y hacerse comprensible a sí mismo. / Pues 201
en el principio superior todo está sin distinción, de una vez, como uno; en el otro puede hacer distinguible lo que en él es uno, puede expresarlo, analizarlo. Así pues, en el ser humano hay algo que ha de volver a ser llevado al recuerdo, y algo que lo lleva al recuerdo; algo en que se encuentra la respuesta a cada pregunta de la investigación y algo que toma de ello esa respuesta; esto otro es libre frente a todo y es capaz de pensarlo todo, pero está atado por aquello interiorísimo, y no puede considerar verdadero nada sin la aprobación de este testigo. Por el contrario, lo interior está atado originariamente y no puede desplegarse; pero mediante lo otro llega a ser li-

bre y se abre frente a ello. De ahí que ambos ansíen por igual la división [*Scheidung*]: aquello, para volver a su libertad originaria y hacerse patente a sí mismo; esto, para poder ser acogido[7] por ello y llegar a saber (aunque de un modo completamente diferente).

[11] Esta división, esta duplicación de nosotros mismos, este comercio secreto en que se encuentran dos seres, uno que pregunta y otro que responde, uno que no sabe pero que busca la ciencia y otro que sabe pero que no sabe su saber, este diálogo silencioso, este arte interior de la conversación (el auténtico secreto del filósofo) es aquello de lo que el arte exterior, que por eso se llama *dialéctica*, es la copia y, allí donde se ha convertido en una mera forma, el reflejo y la sombra vacíos.

[12] De acuerdo con su naturaleza, pues, todo lo sabido es narrado; pero lo sabido no es aquí algo que tuviéramos listo ante nosotros desde el comienzo, sino algo que surge siempre desde lo interior mediante un proceso completamente peculiar. La luz de la ciencia ha de encenderse mediante la división y liberación interiores antes de que pueda iluminar. Lo que llamamos *ciencia* es de momento solo el esfuerzo por volver a llegar a ser conscientes, es más una aspiración a la ciencia que la ciencia misma; razón por la cual indiscutiblemente aquel gran hombre de la Antigüedad le dio el nombre *filosofía*[8]. Pues la opinión que se defiende cada cierto tiempo / de poder transformar finalmente la filosofía en ciencia 202
real mediante la dialéctica, de tomar a la dialéctica más perfecta por la ciencia misma, delata no poca estrechez, pues precisamente la existencia y la nece-

sidad [*Nothwendigkeit*] de la dialéctica demuestra que esta aún no es en absoluto ciencia real[9].

[13] Con todo, el filosofo no se encuentra aquí en otro caso que el otro historiador[10]. Pues también este tiene que preguntar lo que desea saber a las declaraciones de los documentos antiguos o al recuerdo de los testigos vivos, y necesita mucho arte de separar (o crítica) para distinguir en las tradiciones conservadas lo falso de lo verdadero, lo equivocado de lo correcto. También precisa mucho de esa división en sí mismo, y aquí hay que incluir lo que se suele decir sobre que ha de intentar liberarse de los conceptos y peculiaridades de su época, y muchas otras cosas más de las que sería demasiado prolijo hablar aquí.

[14] Todo, absolutamente todo, también lo exterior por naturaleza, tiene que haber llegado a sernos interior antes de que podamos exponerlo exterior u objetivamente. Si en el historiador no despierta el tiempo antiguo cuya imagen quiere dibujarnos, nunca expondrá de una manera verdadera, intuitiva, viva. ¿Qué sería la historiografía [*Historie*] si no viniera en su ayuda un sentido interior? Pues lo que es en muchos que, ciertamente, saben la mayor parte de todo lo sucedido, pero no comprenden lo más mínimo de la auténtica historia [*Geschichte*]. No solo los sucesos humanos, también la historia de la naturaleza tiene sus monumentos, y bien se puede decir que en su ancho camino de Creación no abandona ningún nivel sin dejar algo característico. En su mayor parte, estos monumentos de la naturaleza se encuentran abiertos ante nosotros, han sido investigados en muchos sentidos, en parte han sido descifrados real-

mente, y sin embargo no nos hablan, sino que siguen muertos mientras esa serie de acciones y producciones no haya llegado a serle interior al hombre. Así pues, al hombre todo le resulta incomprensible mientras no haya llegado a serle interior, es decir, mientras no haya sido reconducido a lo más interior de su ser, que para él es algo así como el testigo vivo de toda verdad.

[15] / Ahora bien, desde antiguo algunos han opinado que es posible dejar de lado por completo aquello subordinado y suprimir en uno mismo toda dualidad, de tal manera que (por decirlo así) seamos solo interiormente y vivamos por completo en lo supramundano, conociendo todo inmediatamente. ¿Quién puede negar sin más la posibilidad de semejante traslado del hombre a su principio supramundano y, por tanto, la posibilidad de una elevación de las fuerzas anímicas a la contemplación? Para su conservación, cada conjunto físico y moral precisa cada cierto tiempo de la reducción a su comienzo más interior. El hombre se rejuvenece una y otra vez y recupera la dicha mediante el sentimiento de unidad de su esencia. En este toma continuamente fuerza fresca sobre todo quien busca la ciencia; no solo el poeta, también el filósofo tiene sus arrebatos. Los necesita para, mediante el sentimiento de la realidad indescriptible de esas nociones superiores, protegerse de los forzados conceptos de una dialéctica vacía y carente de entusiasmo. Pero otra cosa es exigir la continuidad de este estado de contemplación, lo cual va contra la naturaleza y destinación de la vida de ahora. Pues sea cual fuere el modo como consideremos su relación con la vida anterior, lo que contará 203

será siempre que lo que en esta estaba junto de una manera indivisible sea desplegado y en parte separado en ella. No vivimos en la contemplación; nuestro saber es fragmento [*Stückwerk*], es decir, ha de ser generado fragmentariamente[11], según divisiones y gradaciones, lo cual no puede suceder sin nada de reflexión [*Reflexion*].

[16] De ahí que tampoco se alcance el fin en la mera contemplación. Pues en la contemplación en sí y para sí no hay entendimiento [*Verstand*], En el mundo exterior cada cual ve más o menos lo mismo, y sin embargo no todos pueden expresarlo. Para alcanzar su acabado, cada cosa atraviesa ciertos momentos; una serie de procesos sucesivos en que el posterior siempre se encaja en el anterior la conduce a su madurez; este transcurso en la planta, por ejemplo, lo ve el campesino igual que el investigador, pero propiamente no lo conoce, / pues no sabe mantener separados los momentos, no sabe considerarlos en su contraposición recíproca. Del mismo modo, el hombre puede recorrer en sí mismo y, por decirlo así, experimentar inmediatamente (dicho con exactitud: tiene que experimentar en sí mismo) esa serie de procesos mediante la cual a partir de la sencillez suprema de la esencia acaba generándose la multiplicidad infinita. Pero todo experimentar, sentir, contemplar, es en sí y para sí mudo y necesita de un órgano mediador para llegar a expresarse. Si quien contempla carece por completo de este órgano o lo rechaza deliberadamente para hablar de una manera inmediata a partir de la contemplación, pierde la medida que necesita, es uno con el objeto y para los demás es como el objeto mismo; precisamente por

204

ello no es dueño de sus pensamientos y no tiene seguridad alguna en la vana lucha por expresar empero lo inexpresable; cuando da con algo, no está seguro de ello, no puede ponerlo firmemente ante sí y volver a verlo en el entendimiento como en un espejo.

[17] Por tanto, no hay que abandonar a ningún precio aquel principio relativamente exterior; pues para que algo pueda alcanzar la exposición suprema primero hay que llevarlo a la reflexión real. Por aquí va la frontera entre teosofía y filosofía, que quien ame la ciencia intentará mantener en su pureza. La primera aventaja a la última en profundidad, plenitud y viveza del contenido tanto como el objeto real aventaja a su imagen, la naturaleza a su exposición; y además esta diversidad llega hasta la incomparabilidad cuando se toma como término de comparación una filosofía muerta, que busca la esencia en formas y conceptos. De ahí la preferencia de los ánimos interiores por ella, lo cual es tan fácilmente explicable como la preferencia por la naturaleza en contraposición al arte. Pues los sistemas teosóficos tienen una ventaja sobre todos los sistemas vigentes hasta ahora: que en ellos hay al menos una naturaleza, si bien una que no es dueña de sí misma, mientras que en los otros no hay nada más que innaturaleza y arte vano. Pero igual que la naturaleza no es inalcanzable para el arte bien entendido, tampoco la plenitud y profundidad de la vida es inalcanzable para la ciencia bien entendida; / solo que la ciencia llega allí de una manera más paulatina y mediata, a través de un 205
progreso gradual, por lo que quien sabe siempre es diferente de su objeto, el cual permanece separado

de él y se convierte en objeto de una contemplación juiciosa [*besonnen*], que disfruta serenamente[12].

[18] Así pues, toda ciencia ha de pasar por la dialéctica. Otra cuestión es si no llegará nunca el punto en que la ciencia será libre y viva, igual que en el historiador la imagen de los tiempos al exponer la cual ya no se acuerda de sus investigaciones. ¿No podrá nunca el recuerdo del comienzo primigenio de las cosas volver a ser tan vivo como para que la ciencia, que de acuerdo con la cosa y con el significado de la palabra es historia[13], también pueda serlo de acuerdo con la forma exterior y el filósofo (igual al divino Platón, que es dialéctico a través de toda la serie de sus obras, pero en la cumbre y en el punto último de transfiguración de todas se vuelve histórico)[14] sea capaz de volver a la simplicidad de la historia?

[19] Parecía reservado a nuestra época abrir al menos el camino a esta objetividad de la ciencia. Mientras esta se limite a lo interior, a lo ideal, le faltará el medio natural de la exposición exterior. Ahora, tras largos extravíos, la ciencia ha recuperado el recuerdo de la naturaleza y de la antigua unidad con ella. Pero eso no es todo. Apenas se habían dado los primeros pasos para volver a unificar la filosofía con la naturaleza, cuando hubo que reconocer la avanzada edad de lo físico y cómo esto, lejos de ser lo último, más bien es lo primero por lo que comienza todo desarrollo de la vida (incluida la divina). Desde entonces, la ciencia ya no comienza por la vasta lejanía de pensamientos abstractos para descender desde ellos a lo natural; sino que, al revés, comenzando por la existencia sin consciencia de lo eterno lo eleva

a su transfiguración suprema en una consciencia divina. Los pensamientos más suprasensibles obtienen ahora fuerza física y vida, y a la inversa la naturaleza se vuelve cada vez más la impronta visible de los conceptos supremos. / Un poco más de tiempo y cesará el desprecio con que ya solo los ignorantes tratan todo lo físico, y entonces volverá a ser verdad la frase: «La piedra que rechazaron los arquitectos se ha convertido en la piedra angular»[15]. Entonces, la popularidad que tan a menudo se busca en vano resultará por sí misma. Entonces ya no habrá diferencia alguna entre el mundo del pensamiento y el mundo de la realidad. Habrá un solo mundo, y la paz de la edad de oro se anunciará primero en la conexión armoniosa de todas las ciencias. 206

[20] Dadas estas perspectivas, que el presente escrito intentará justificar de más de una manera, bien puede aventurarse una tentativa meditada a menudo que contiene algunos preparativos para aquella futura exposición objetiva de la ciencia. Tal vez llegue aún quien cante el mayor poema heroico, abarcando en el espíritu (tal como es célebre de los videntes de la Antigüedad) lo que fue, lo que es y lo que será[16]. Pero aún no ha llegado ese tiempo. No hemos de malinterpretar nuestro tiempo. Proclamadores de ese tiempo, no vamos a tomar su fruto antes de que esté maduro, ni vamos a malinterpretar el nuestro. Este aún es un tiempo de lucha. Aún no se ha alcanzado la meta de la investigación. No podemos ser narradores, solo investigadores, ponderando los pros y los contras de cada opinión hasta que la correcta quede establecida, indudable, enraizada para siempre.

LIBRO PRIMERO:
EL PASADO

[1] Prudentemente, Dios oculta en una noche oscura tanto la salida del tiempo venidero como el comienzo del tiempo pasado[1]. No a todos les está dado saber el final; a pocos, ver los comienzos primigenios de la vida, y a menos aún pensar el todo desde lo primero hasta lo último de las cosas. Un destino ineluctable confunde los sentidos de quienes son conducidos a tal investigación no por un impulso interior, sino por la imitación; pues hace falta fortaleza del alma para agarrar el nexo del movimiento desde el comienzo hasta el final. Pero allí donde solo decide el acto quisieran solucionarlo todo con pacíficos conceptos generales y exponer como una mera serie de pensamientos una historia en la que, como en la realidad, alternan escenas de guerra y de paz, de dolor y de placer, de salvación y de peligro. 207

[2] Una luz en estas oscuridades es que, así como de acuerdo con la vieja frase (ya casi gastada), el hombre es el mundo a pequeña escala, también los procesos de la vida humana tienen que concordar desde lo más profundo hasta su acabado supremo con los procesos de la vida general. Es seguro que

quien pudiera escribir a fondo la historia de su propia vida también habría recogido la historia del universo en un breve resumen[2]. La mayor parte de los hombres se aparta de los aspectos ocultos de su propio interior, igual que de los aspectos profundos de la vida grande, y evita mirar en los / abismos de ese pasado que en ella sigue estando presente. 208

[3] Pero como soy consciente de que no estoy hablando de algo conocido o querido, ni de algo que concuerde con lo aceptado, me parece tanto más necesario recordar primero la naturaleza de todo acontecer, cómo todo comienza en la oscuridad, cuando nadie ve la meta, y cómo el acontecimiento individual nunca es comprensible por sí mismo, sino solo el proceso que ya ha tenido lugar por completo. Luego he de recordar que la historia no puede ser [falta un verbo en participio] simplemente en la realidad, en la propia narración solo puede ser vivida, pero no puede ser comunicada de una vez con un concepto general. Quien quiera conocerla ha de recorrer el gran camino, ha de detenerse en cada momento y rendirse a la paulatinidad del desarrollo. La oscuridad del espíritu no puede ser superada de repente, de golpe. El mundo no es un enigma que se pudiera resolver con una palabra; su historia es demasiado prolija como para reducirla a unas pocas frases o, como algunos parecen desear, a una hoja de papel.

[4] Pero, para decir la verdad, en la verdadera ciencia (al igual que en la historia) propiamente no hay frases, es decir, no hay afirmaciones que tengan valor en y por sí mismas, al margen del movimiento mediante el que han sido generadas, que tengan una vigencia ilimitada y general[3]. El movimiento es lo

esencial de la ciencia; extraídas de este elemento vital, las frases mueren, igual que los frutos que han sido separados del árbol vivo. Las frases incondicionadas, es decir, vigentes de una vez para siempre, están en contradicción con la naturaleza de la verdadera ciencia, la cual consiste en el progresar. Pues llamemos A al objeto de la ciencia, y sea A = x la primera frase que se afirma. Si esta frase vale de una manera incondicionada, es decir, si A es siempre y por doquier solo x, la investigación ya ha acabado; no queda nada que añadir. Con igual seguridad que la investigación es de tipo progresante, A = x es solo una frase de vigencia limitada. Esa frase puede valer para el comienzo, pero al avanzar la investigación se descubre que A no es simplemente x, que también es y, que por tanto es x + y. / Quienes no saben nada de 209
cómo es la verdadera ciencia yerran aquí al considerar ilimitada la primera frase A = x; y como tal vez hayan hecho en otro lugar la experiencia o se hayan imaginado que A = y, contraponen inmediatamente esta segunda frase a la primera, en vez de esperar a que la imperfección de la primera frase exija por sí misma el paso a la segunda. Pues si quieren incluirlo todo en una frase, no tienen más que aceptar una *thesis* absoluta, pero renunciar a la ciencia. Pues donde no hay sucesión no hay ciencia.

[5] Esto deja claro que en la verdadera ciencia cada frase solo tiene un significado determinado y, por decirlo así, local, y que al extraerla de su lugar determinado y presentarla como una frase incondicionada (dogmática) pierde sentido y significado o se enreda en contradicciones. Pues bien, en la medida en que el método es el tipo del progresar, salta a la vista

que aquí el método es inseparable de la esencia y que fuera de este o sin este también se pierde la cosa. Quien crea tener derecho a hacer de lo posterior lo anterior y viceversa, o poder convertir en general o ilimitada la frase que solo debería estar en vigor en un lugar, causará una gran cantidad de confusión y contradicciones entre quienes no estén muy al tanto, pero propiamente no ha tocado (y mucho menos dañado) a la cosa misma.

[6] Ya Tales de Milesio parece haber dicho que Dios es el más antiguo de todos los seres[4]. Pero el concepto de Dios tiene una gran extensión, una extensión grandísima, y no puede ser expresado con una sola palabra. En Dios hay necesidad y libertad[5]. Aquella queda reconocida ya al atribuirle una existencia necesaria. Hablando naturalmente, la necesidad está en Dios con anterioridad a la libertad, pues para poder actuar con libertad un ser primero tiene que existir. La necesidad está a la base de la libertad, y en Dios mismo es lo primero y más antiguo (si es que en él puede tener lugar una distinción como esa, lo cual tiene que clarificarlo un estudio ulterior). Aunque el Dios necesario es el mismo [*derselbe*] que el Dios libre, ambos no son idénticos [*einerlet*]. Son dos cosas completamente diferentes / lo que un ser es por naturaleza y lo que ese ser es mediante la libertad. Si ese ser fuera todo por necesidad, no sería 210
nada mediante la libertad. Y sin embargo Dios es, de acuerdo con todos, el ser de voluntad más libre.

[7] Todo el mundo reconoce que Dios ha creado seres fuera de él no en virtud de una necesidad ciega de su naturaleza, sino con la mayor libertad. Dicho con más exactitud: en virtud de la mera necesidad de

Dios no habría creaturas, ya que la misma solo tiene que ver con la existencia de Dios en tanto que suya. Así pues, mediante la libertad Dios supera la necesidad de su naturaleza en la Creación, y es la libertad lo que viene sobre la necesidad, no la necesidad lo que viene sobre la libertad.

[8] Lo necesario de Dios lo llamamos la naturaleza de Dios[6]. Su relación con la libertad es similar (pero no igual) a la relación que la Escritura enseña entre la vicia natural del hombre y su vida espiritual, ya que por la primera no se entiende simplemente la vida que se suele llamar física (la corporal), y el alma y el espíritu pertenecen igual que el cuerpo a la vida natural, a no ser que vuelvan a nacer, es decir, que sean elevados a una vida superior[7]. El concepto abstracto de naturaleza es tan desconocido a la Antigüedad como a la Escritura.

[9] Pero también esta naturaleza de Dios es viva, es la vivacidad suprema y no puede ser expresada tan directamente. Solo mediante el progreso desde lo sencillo a lo compuesto, solo mediante la generación paulatina podemos tener la esperanza de acceder al concepto pleno de esta vivacidad.

[10] Todos están de acuerdo en que la divinidad es un ser de todos los seres [*ein Wesen aller Wesen*], el amor más puro, la comunicabilidad y el derramamiento infinitos. Pero al mismo tiempo quieren que la divinidad exista en tanto que tal. Ahora bien, por sí mismo el amor no accede al ser. Ser es peculiaridad, separación; mientras que el amor es la nada de la peculiaridad, no busca lo suyo, de ahí que por sí mismo no pueda ser ente. Del mismo modo, un ser de todos los seres carece por sí mismo de consisten-

cia y no está portado por nada; es en sí mismo lo contrario de la personalidad, así que otra fuerza que tienda a la personalidad ha de hacerle de fundamento [*Grund*]. Se requiere una fuerza de la mismidad, de la egoidad, igualmente eterna / para que el ser que es el amor exista como propio y para sí. 211

[11] Así pues, en lo necesario de Dios ya hay dos principios[8]; el ser que mana, que se extiende, que se da a sí mismo, y una fuerza (igualmente eterna) de la mismidad, del retorno a sí mismo, del ser-en-sí. Dios es ambos, ese ser y esta fuerza, sin su intervención, por sí mismo.

[12] No basta con ver la contraposición; también hay que conocer la igual esencialidad y originariedad de los contrapuestos. La fuerza mediante la cual el ser se cierra, rehúsa, es en su modo tan real como el principio contrapuesto; cada uno de ellos tiene su raíz propia, y no se puede derivar a uno del otro. Pues si no fuera así, la contraposición cesaría de inmediato; pero es en sí imposible que lo contrapuesto directamente proceda de lo contrapuesto directamente.

[13] Ciertamente, los hombres muestran una preferencia natural por lo afirmador y se alejan de lo negador. Salta a su vista todo lo que se extiende, todo lo que va adelante; no pueden comprender tan directamente lo que se cierra, lo que se aparta, aunque sea igualmente esencial y se les presente por doquier en muchas figuras. A la mayor parte de las personas nada les parecería más natural que el hecho de que en el mundo todo existiera por pura dulzura y bondad, pero pronto se dan cuenta de lo contrario. Algo obstaculizador y opositor apremia por doquier: lo

otro que (por decirlo así) no debería ser y sin embargo es y tiene que ser, el *no* que se contrapone al *sí*, las tinieblas que se contraponen a la luz, lo curvo que se contrapone a lo recto, lo izquierdo que se contrapone a lo derecho, y como dicen todas las otras imágenes con que se ha intentado expresar esta contraposición eterna; pero no es fácil que alguien esté en condiciones de expresar o de pensar esto científicamente.

[14] La existencia de tal contraposición eterna no se le pudo escapar al primer hombre que sintiera y observara con hondura. Encontrando esta dualidad ya en los comienzos primigenios de la naturaleza, pero no hallando su fuente en lo visible, tuvo que 212
decirse bien pronto que el fundamento de la / contraposición es tan antiguo o incluso más que el mundo; que, al igual que en todo lo vivo, también en lo vivo primigenio hay una duplicidad que tras descender por muchos niveles se ha determinado en lo que entre nosotros aparece como luz y tiniebla, masculino y femenino, espiritual y corporal. De ahí precisamente que las doctrinas más antiguas se representaran la naturaleza primera como un ser con dos maneras de actuación contradictorias.

[15] En los tiempos posteriores, cada vez más alejados de aquel sentimiento primigenio, se intentó a menudo aniquilar la contraposición en la fuente misma, suprimir la contraposición en el mismo comienzo intentando reconducir uno de los elementos en contradicción al otro y derivarlo de él. En nuestros tiempos, esto se ha aplicado sobre todo a la fuerza contrapuesta a lo espiritual. Por último, la contraposición ha recibido la expresión más abstrac-

ta, la de pensamiento y ser. Al pensamiento, en este sentido, se le contrapuso desde antiguo el ser en tanto que algo indomable, de tal modo que la filosofía (que pretendía explicarlo todo) no encontró nada más difícil que dar una explicación precisamente de este ser. Tenía que haber utilizado como explicación precisamente esta incomprensibilidad, esta resistencia activa a todo pensamiento, esta oscuridad operante, esta inclinación positiva a lo tenebroso. Pero la filosofía prefirió dejar de lado lo incómodo, disolver completamente lo incomprensible en el entendimiento o (como Leibniz) en la representación.

[16] El idealismo es el sistema general de nuestros tiempos, y propiamente consiste en la negación o en el no-reconocimiento de aquella fuerza negadora primigenia. Sin esta fuerza, Dios es lo infinito vacío que la filosofía reciente ha puesto en su lugar. Esta filosofía llama a Dios el ser más ilimitado (*ens illimitatissimum*), sin pensar que la imposibilidad de un límite fuera de él no puede evitar que en él haya algo mediante lo cual Dios se cierra en sí mismo y en cierto sentido se hace a sí mismo finito (un objeto). Por sí mismo, ser infinito no es una perfección, sino más bien el signo característico de lo imperfecto. Lo completado es precisamente lo que en sí mismo es redondo, cerrado, acabado.

[17] Pero tampoco hasta con conocer la contraposición si al mismo tiempo no se conoce la unidad de la esencia, o que en efecto / *es lo mismo* lo que es la 213
afirmación y la negación, lo que se extiende y lo que refrena. Para el pensamiento que hay que expresar aquí es demasiado débil el concepto de nexo [*Zusammenhang*] o cualquier otro que se le parezca. En

nexo puede estar lo meramente diferente; lo que está contrapuesto directamente solo puede ser esencialmente y (por decirlo así) personalmente uno, igual que solo la naturaleza individual del hombre es capaz de unificar lo que está en contradicción. Pero si se quisiera llamar nexo a todo lo que no es identidad [*Einerleiheit*], también habría que decir de una persona que se muestra ora dulce, ora airada, que en ella la persona dulce está en nexo con la persona airada, mientras que en verdad es la misma persona.

[18] Si alguien quisiera añadir que es una contradicción que *lo mismo* sea algo y también lo contrario, primero tendría que explicarse sobre este principio de una manera más determinada, pues (como se sabe) ya Leibniz puso en cuestión el carácter incondicionado de esa regla, que se sigue repitiendo hoy[9]; a continuación, debería ponderar si no se quiere precisamente eso: que haya contradicción.

[19] La contradicción quedaría suprimida inmediatamente, o más bien la contradicción auténtica, esencial se transformaría en una contradicción meramente formal y literal si se tomara la unidad de la esencia por una identidad de los contrapuestos mismos. Ni siquiera la expresión más descuidada: «el *sí* es también el *no*», «lo ideal es lo real» y viceversa, justificaría esta estúpida explicación, pues en ningún juicio, ni siquiera en el juicio meramente repetitivo, se expresa una identidad de lo vinculado (del sujeto y del predicado), sino solo una identidad de la esencia, del vínculo (de la cópula). El verdadero sentido de cada juicio (por ejemplo, que A es B) solo puede ser este: *lo que A* es *es lo que B* es, o: *lo que A* es y *lo que B* es es lo mismo. Así pues, a la base del concep-

to más sencillo ya hay una duplicidad: en este juicio A no es A, sino algo = x que es A; B no es B, sino algo = x que es B; y no estos (no A y B por sí mismos), sino la x que es A y la x que es B son lo mismo, la misma x. / Propiamente, en la frase mencionada están contenidas tres frases: primero, A es = x, segundo, B es = x, y de aquí se sigue la tercera frase: A y B son lo mismo, son x. 214

[20] De aquí se desprende por sí mismo que el vínculo en el juicio es lo esencial, lo que está a la base de *todas* las partes, que el sujeto y el predicado son ya una unidad cada uno por sí mismo, y lo que se suele llamar el vínculo solo denota la unidad de estas unidades. Además, que en el concepto sencillo ya está preformado el juicio, y en el juicio ya está contenido el silogismo, por lo que el concepto solo es el juicio envuelto, y el silogismo es el juicio desplegado, observaciones que pongo aquí para una elaboración futura (sumamente deseable) del noble arte racional; pues el conocimiento de las leyes generales del juicio ha de acompañar siempre a la ciencia suprema; no se filosofa para principiantes ni para ignorantes en este arte, sino que a estos hay que remitirlos a la escuela, igual que sucede en otras artes, pues no es fácil que se atreva a realizar o enjuiciar una obra musical quien no haya aprendido las primeras reglas de la composición.

[21] Así pues, es imposible que alguna vez lo ideal sea *en tanto que tal* lo real (y viceversa), que *sí* sea *no* y *no* sea *sí*; pues afirmar esto significaría suprimir el entendimiento humano, la posibilidad de expresarse, la contradicción misma. Pero sí es posible que una

misma cosa = x sea tanto *sí* como *no*, tanto el amor como la ira, tanto la dulzura como la severidad.

[22] Tal vez haya quien encuentre la contradicción ya aquí. Pero propiamente el principio de contradicción bien entendido dice solo que lo mismo no puede ser, *en tanto que lo mismo*, algo y también su contrario, lo cual no impide que lo mismo que es A pueda ser no-A en tanto que otro (*contradictio debet esse ad idem*). Por ejemplo, si a una persona se le llama buena por su moralidad o en tanto que persona agente, *en tanto que tal* (por cuanto respecta a su moralidad o en tanto que es agente) no puede ser mala, lo cual no impide que sea mala por cuanto respecta a lo que en ella no es moralidad o es inoperante, y de esta manera / se le pueden atribuir dos pre- 215
dicados contrapuestos contradictoriamente. Dicho con otras palabras, esto significaría que, de dos contrapuestos directos que se predican de una misma cosa, si se considera a uno lo operante, lo ente, el otro ha de convertirse (de acuerdo con la ley de contradicción) en lo relativamente no operante, en el ser.

[23] Pero aquí lo mismo = x ha de ser realmente y en el sentido más estricto lo contrapuesto, fuerza afirmadora y negadora. Así pues, parece que al llegar ambos a ser *realmente* uno, lo uno o lo otro tendría que convertirse en lo relativamente no ente, no operante; por ejemplo, la fuerza negadora (ya que esta le parece a la mayoría la hostil).

[24] Pero aquí se interpone la igual importancia (equipolencia) originaria de ambas. Pues como ambas son por naturaleza igualmente originarias, igualmente esenciales, cada una tiene el mismo derecho a

ser lo ente; ambas se equilibran, y ninguna deja por naturaleza su lugar a la otra.

[25] Así pues, se acepta que cuando los contrapuestos llegan en efecto a ser uno solo uno de ellos es operante, y el otro es paciente; pero de la igual importancia de ambos se sigue que si uno es paciente también el otro es paciente, e igualmente si uno es operante también el otro ha de ser operante. Pero esto es imposible en una misma unidad; aquí, cada cual solo puede ser u operante o paciente. Así pues, de esa necesidad se sigue solo que la unidad se descompone en dos unidades, que la contraposición sencilla (a la que queremos designar mediante A y B) se incrementa en una contraposición doble; no se sigue que en Dios solo es operante una fuerza, mientras que la otra es inoperante, sino que Dios mismo es doble, primero fuerza negadora (B) que derrota al ser afirmador (A), que lo pone interiormente inoperante o en lo oculto, y en segundo lugar ser que se extiende y que se comunica, que puramente al contrario reprime en sí a la fuerza negadora y no la deja llegar a la acción hacia fuera.

[26] Y así sucede también en otro sentido. Pues / 216
ya en sí mismos los contrapuestos no son separables. La fuerza negadora, contractiva no podría ser sin algo que ella niega, que ella contrae, y esto negado, contraído, no puede ser otra cosa que precisamente lo en sí afirmador, fluyente. Así pues, la fuerza negadora se aparta por sí misma en un ser completo propio. A su vez, aquella potencia espiritual (que por su naturaleza se extiende) no podría subsistir en tanto que tal si no tuviera en sí una fuerza de la mismidad al menos de una manera oculta; así pues, también

esta se aparta en tanto que un ser propio, y en vez de la unidad buscada han resultado dos unidades contrapuestas y que se encuentran fuera la una de la otra.

[27] Ya sacrificáramos la una o la otra, siempre habríamos abandonado también uno de los dos principios; pues cada una de estas unidades se comporta como el principio que opera en ella (pues solo uno de ellos opera en cada una), la primera como B, la otra como A. Pero si estos eran igualmente importantes y por naturaleza ninguno podía quedar por detrás del otro, a su vez cada una de las unidades mantiene el equilibrio, cada una tiene el mismo derecho a ser ente.

[28] Y de este modo ahora las dos estarían completamente separadas y carecerían de todo contacto recíproco, iguales a los dos seres primigenios de la doctrina persa, uno de los poderes apremiando al cierre, al oscurecimiento del ser, el otro a la expansión y a la revelación; ambas se comportarían no como una divinidad, sino como dos divinidades.

[29] Pero sigue siendo verdad que lo mismo = x es ambos principios (A y B). Pero no meramente por cuanto respecta al concepto, sino realmente, de hecho. Así pues, lo mismo = x que es ambas unidades tiene que ser a su vez la unidad de ambas unidades; y con la contraposición incrementada se encuentra la unidad incrementada.

[30] Pero aquí la contradicción parece inevitable, ya que las dos unidades contrapuestas han de ser operantes y estar puestas como una. Y sin embargo no se puede disolver esa contradicción; pues la uni-

dad aquí requerida no tiene otro sentido que este. Los contrapuestos han de ser uno, es decir, se pone una unidad de ambos, pero con ello / no está puesto que dejen de estar contrapuestos. Más bien, ha de 217
ser tanto la unidad como la contraposición, o la unidad y la contraposición han de estar a su vez en contraposición. Pero en sí y para sí la contraposición no es contradicción; igual que no puede parecer contradictorio que sean tanto A como B, tampoco puede ser una contradicción que sean tanto la unidad como la contraposición. A su vez, estas son igualmente importantes entre sí, ni la contraposición puede ceder ante la unidad ni la unidad puede ceder ante la contraposición.

[31] La contraposición reposa en que cada uno de los dos poderes en disputa es un ser por sí mismo, un *principio* auténtico. De ahí que la contraposición en tanto que tal sea solo cuando los dos principios en disputa se comportan como realmente separados e independientes. Que tanto la contraposición como la unidad hayan de ser significa, pues, que el principio negador, el principio afirmador y la unidad de ambos han de ser cada uno de ellos como un principio propio, separado de los otros. Pero con ello la unidad queda equiparada a los dos contrapuestos; no es preferentemente la esencia, sino solo un principio de la esencia, y por ello es igual de importante que los otros dos.

[32] De ahí que el verdadero sentido de la unidad que hemos afirmado al comenzar sea este: lo mismo = x es tanto la unidad como la contraposición; o los dos contrapuestos (la potencia eternamente negadora y la potencia eternamente afirmadora) y la unidad

de ambos conforman el ser primigenio [*Urwesen*] único e indivisible.

[33] Y aquí, tras el despliegue completo de ese concepto inicial, podemos divisar la naturaleza primera en su vivacidad plena. La vemos con igual originariedad disgregada en tres poderes. Cada uno de estos poderes puede ser por sí mismo; pues la unidad es unidad para sí, y cada uno de los contrapuestos es un ser completo; pero ninguno puede ser *sin* que los otros también sean, pues solo juntos llenan el concepto completo de la divinidad, y solo que Dios sea es necesario. Ninguno de estos poderes está subordinado a otro necesariamente y por naturaleza. La potencia negadora es / tan esencial en relación con aquel ser primigenio indivisible como la potencia afirmadora, y a su vez la unidad no es más esencial que cada uno de los contrapuestos por sí mismo. Cada uno tiene, pues, el mismo derecho a ser la esencia, lo ente; ninguno puede conformarse por naturaleza con el mero ser o con no ser lo ente. 218

[34] Y aquí encuentra por fin su aplicación la ley de la contradicción, la cual dice que los contrapuestos no pueden ser lo ente a la vez en lo mismo. De acuerdo con la necesidad de su naturaleza, Dios es un *no* eterno, el ser-en-sí supremo, una retirada eterna de su esencia a sí misma en la que no sería capaz de vivir ninguna creatura; pero con la misma necesidad de su naturaleza (aunque no como el mismo, sino de acuerdo con un principio completamente diferente) Dios es el *sí* eterno, la expansión eterna, el dar o comunicar su esencia. Cada uno de estos principios es por completo y por igual la esencia, es decir, cada uno tiene el mismo derecho a ser Dios o lo

ente. Pero se excluyen recíprocamente; si uno es lo ente, el contrapuesto solo puede ser lo no-ente. Pero Dios es de una manera igualmente eterna el tercer principio o la unidad del *sí* y del *no*. Igual que los contrapuestos se excluyen recíprocamente del ser-ente, la unidad excluye la contraposición y con ello a cada uno de los contrapuestos, y a su vez la contraposición o cada uno de los contrapuestos excluye la unidad del ser-ente. Si la unidad es lo ente, la contraposición (es decir, cada uno de los contrapuestos) solo puede ser lo no-ente, y a su vez si uno de los contrapuestos y por tanto la contraposición es ente, la unidad solo puede retirarse a lo no-ente.

[35] Y ahora el caso no es que los tres principios resten inoperantes, con lo cual la contradicción podría permanecer oculta. Pues lo que estos tres son es la naturaleza necesaria, el ser [*Wesen*] al que no le está permitido no ser, que tiene que ser. Pero solo puede ser en tanto que el uno indivisible de estos tres principios; por sí mismo, ninguno de ellos llenaría todo el concepto del ser necesario (de la divinidad), y cada uno de estos tres tiene el mismo derecho a ser el ser, es decir, lo ente.

[36] / Así pues, resulta que la primera naturaleza 219
está por sí misma en contradicción, no en una contradicción contingente, ni en una contradicción a la que hubiera sido llevada desde fuera (pues no hay nada fuera de ella), sino en una contradicción necesaria, puesta al mismo tiempo que su esencia y que por tanto es (hablando con exactitud) su propia esencia.

[37] Los hombres no muestran en la vida mayor aversión a otra cosa que a la contradicción que los

obliga a actuar y los saca de su cómoda paz; si ya no pueden ocultar la contradicción, intentan al menos escondérsela a sí mismos y alejar el instante en que hay que actuar a vida o muerte. Una comodidad igual se buscó en la ciencia mediante la interpretación de la ley de la contradicción, de acuerdo con la cual esta jamás debería poder ser. Sin embargo, ¿cómo se pudo establecer una ley para algo que no puede ser de ninguna manera? Al conocer que la contradicción no puede ser, hay que conocer que empero es de cierta manera, pues de lo contrario ¿cómo podría mostrarse su no-poder-ser?, ¿cómo podría acreditarse a sí misma la ley?, es decir, ¿cómo podría probar que es verdadera?

[38] Todo lo demás deja libre a la actuación en algún sentido; solo lo que no permite no actuar, lo que impulsa e incluso obliga a la actuación, es la contradicción. Sin contradicción, pues, no habría movimiento, no habría vida ni progreso, sino una detención eterna, un letargo de todas las fuerzas.

[39] Si la naturaleza primera estuviera en armonía consigo misma, permanecería; habría un uno continuo y nunca se llegaría al dos, habría una inmovilidad eterna sin progreso. Pero si es seguro que hay vida, también es seguro que hay contradicción en la naturaleza primera. Si es seguro que la esencia de la ciencia consiste en el progreso, también es seguro que lo primero que esta pone es la contradicción.

[40] Es incomprensible un tránsito de la unidad a la contradicción. Pues ¿cómo podría lo que en sí es uno, completo y perfecto verse tentado, estimulado y seducido a salir de esta paz? Por el contrario, el tránsito de la contradicción a la unidad es natural,

pues, como la contradicción le resulta insoportable a todo el mundo, nada que se encuentre en ella podrá descansar hasta haber encontrado la unidad que la reconcilia o supera.

[41] / Solo la contradicción trae vida a la naturaleza primera y necesaria que hasta ahora hemos observado simplemente en el concepto. Pues como de los tres principios (cuya concatenación indisoluble esa naturaleza es) *cada uno* es por su naturaleza lo ente, pero si uno es ente los otros son necesariamente no-entes, y sin embargo a esa naturaleza no le corresponde la libertad de ser o de no ser, sin embargo en la naturaleza primera hace falta una decisión[10], aunque sea tomada de una manera ciega. Si un principio es ente, el otro es no-ente, pero cada uno debe ser y tiene que ser por igual lo ente; por tanto, no queda otra posibilidad que un poner alternante, pues ahora es ente un principio y no-ente los otros, mientras que luego es ente uno de estos y los otros son no-entes. Pero para que en ese impulso primigenio al ser suceda este poner alternante hace falta que un principio sea el comienzo o lo primero ente, y tras este lo segundo ente y lo tercero ente, y que desde este el movimiento vuelva a lo primero, y de este modo haya una vida eternamente finalizante y eternamente de nuevo iniciante. 220

[42] Pero precisamente para *que* un principio comience, para que uno sea lo primero, ha de tener lugar una decisión que, por supuesto, no puede suceder con consciencia mediante la deliberación, sino solo en el apremio entre la necesidad y la imposibilidad de ser, mediante una violencia que rompe ciegamente la unidad. Pero lo único en que se puede bus-

car un fundamento de determinación para que preceda uno y siga el otro es la naturaleza especial de cada uno de los principios, la cual es diferente de la naturaleza general, que consiste en que cada uno es igualmente originario, igualmente autónomo y tiene el mismo derecho a ser lo ente. No se trata de que uno de los principios tendría que ser lo precedente o lo siguiente, sino solo de que su naturaleza especial le permite, le da la posibilidad de ser lo primero, lo segundo o lo tercero.

[43] Salta a la vista que lo que es puesto como comienzo es lo mismo que a continuación es subordinado. El comienzo es solo comienzo en la medida en que no es lo que propiamente debería ser, lo ente verdaderamente y en sí. Si hay, pues, decisión, solo se puede / poner como comienzo lo que mediante su manera especial más se inclina a la naturaleza de lo 221
no-*ente*.

[44] En la negación originaria se pone precisamente el principio afirmador, lo propiamente ente (A) como no operante, es decir, como no-ente. No es que fuera negado en tanto que lo ente (lo cual es imposible); al contrario, es puesto como lo ente, pero no como siendo lo ente, con otras palabras: como ente no manifiesto, real. Por el contrario, lo únicamente operante en esta unidad es la potencia negadora (B), la cual (en tanto que la potencia contrapuesta a la esencia o a lo propiamente ente) no se puede llamar lo ente, aunque por ello no es en absoluto lo no-ente o la nada.

[45] Así pues, en aquella negación originaria podemos fijarnos en lo operante, o en lo que en ella está puesto inoperante y paciente, pero en todo caso

diremos que de lo que más tiene es de la naturaleza de lo no-ente, o que aparece como lo no-*ente*.

[46] El concepto de lo no-ente, y en especial lo no-ente que aparece por doquier en tantas figuras, ha engañado desde antiguo a los observadores y, como un verdadero Proteo, los ha llevado de muchas maneras a la confusión; pues aunque solo los menos vean con claridad que la auténtica fuerza reside más en la limitación que en la expansión y que hace falta más fortaleza para retirarse que para darse, es natural que a aquello no-ente por sí mismo lo consideren, allí donde se lo encuentren, más bien como la nada, y que les parezca la mayor contradicción que se afirme que eso es en tanto que lo no-ente.

[47] Sin embargo, de este malentendido propiamente gramatical que también ha confundido a algunos intérpretes de los filósofos griegos y al que (por ejemplo) también parece deber su origen el concepto de creación *ex nihilo* pudo liberarlos la simple distinción (pero que no se puede aprender de otro lugar que de Plutarco) entre el no ser (μὴ εἶναι) y el ser no-ente (μὴ ὂν εἶναι). De este modo se puede defender también la expresión privación (στέρησις), con la que Aristóteles designa lo otro, lo contrapuesto (τούναντίον), en la medida en que la fuerza negadora, que contrae la esencia, / no pone que esta no 222
sea, sino solo que no sea lo ente[11].

[48] Por lo demás, al concepto de lo no-ente ha de conducir ya la consideración más general. Pues, debido a la contraposición, lo que en cada cosa es el ser auténtico no puede ser lo mismo que lo ente, sino que es por su naturaleza lo no-ente, pero no por ello es en absoluto la nada; pues ¿cómo podría ser la

nada lo que es el ser mismo? El ser también tiene que ser. No hay un mero ser en el que no hubiera nada ente (no hay A sin B). Lo no-ente no es algo (objetivamente) ente frente a otro, pero sí es algo (subjetivamente) ente en sí. Solo frente a lo preferentemente ente es no-ente; pero referido a sí mismo es algo ente. Frente a lo ente de un grado superior, todo lo ente de un grado más bajo es un no-ente, y la misma A que frente a otra es un ente puede aparecer frente a la A de un orden aún superior como un no-ente.

[49] Más o menos así se podría expresar a nuestra manera lo que ya mostró Platón en el magnífico diálogo sobre lo no-ente: cómo este es necesario y cómo sin este conocimiento no se podría distinguir la certeza de la duda, la verdad del error[12].

[50] En cuanto al concepto, lo ente es siempre aquello en lo que el principio afirmador está operante y exteriormente manifiesto. Pero no siempre se sigue que lo que en cuanto al concepto es ente también lo sea en cuanto al acto; pues en el orden inverso, o donde aún no hay orden, reflexión [*Besonnenheit*] ni articulación, lo que es ente en sí mismo o esencialmente puede convertirse en no-ente frente a lo que propiamente no es ente en cuanto a su esencia. Igual que el bueno reprime en sí lo malvado, también el malvado hace callar en sí a lo bueno y pone lo que en cuanto a su esencia es lo ente como no-ente en cuanto al acto.

[51] Vamos a mencionar aún el abuso que otro tipo de sofística hace del concepto de lo no-ente. Como al sentimiento ciego el ser le aparece como lo máximo, pero todo ser / reposa en el cierre de la es-

encia, esa sofística concluye (y mediante esta explicación no se le concede demasiado) que el ser es incognoscible; y como para ella todo es ser, nada es cognoscible, todo saber sapiente disuelve el ser y solo conoce quien no conoce. Pero en sí, solo lo ente es también lo cognoscible, y lo no-ente es lo no cognoscible. Pero solo es inasible en la medida en que no es ente; en la medida en que al mismo tiempo es en tanto que tal un ente, es comprensible y cognoscible. Pues aquello mediante lo cual es no-ente es precisamente aquello mediante lo cual es ente. Pues no-ente no lo es debido a la falta completa de luz y de esencia, sino debido al cierre activo de la esencia, mediante la fuerza operante. De ahí que tengamos que fijarnos en lo que en ella es interior y está oculto, o en lo que en ella es exterior y está patente: aquello es la esencialidad misma, y esto es una fuerza operante, mejor dicho, la fuerza, la fortaleza, que en tanto que tal también tiene que ser algo ente y, por tanto, cognoscible. 223

[52] Esto es la fuerza y la fortaleza eternas de Dios: que Dios se niega a sí mismo, cierra su esencia y se retira en sí mismo. En este acto, la fuerza negadora es lo único que Dios ha revelado, y la auténtica esencia es lo oculto; de ahí que el todo se presente como A que hacia fuera es B = (A = B). Como en esto Dios es el no-ente (el no revelado), el todo se inclina de acuerdo con su esencialidad a ser no-ente frente a otro. Este es, pues, el comienzo o, como también lo hemos llamado, la primera potencia.

[53] Así, de acuerdo con las doctrinas más antiguas la noche no es el ser supremo (tal como se malinterpreta hoy en día a estas doctrinas), sino el ser

primero, que precisamente por ello se convierte en el más bajo durante el transcurso del movimiento, y precisamente hay que hacer fundamento [*Grund*] de la revelación a lo que niega toda revelación.

[54] Lo mismo se puede exponer también desde el otro lado. Un ser no puede negarse sin hacerse de este modo interior a sí mismo, objeto de su propia voluntad y de su propio deseo. El comienzo de toda ciencia reside en el conocimiento de su ignorancia; / pero es imposible que el hombre se ponga a sí mismo como ignorante sin que de este modo se haga in- 224
terior la ciencia, sin que haga a la ciencia objeto de su deseo. De ahí que ponerse a sí mismo como no ente y quererse a sí mismo sea lo mismo. Lo primero de cada ser es que se quiere a sí mismo; este quererse es posteriormente la base de la egoidad, aquello mediante lo cual un ser se aparta de las otras cosas, mediante lo cual es él mismo, negando hacia fuera o frente a todo lo demás.

[55] Pero además solo en el querer en tanto que tal reside la fuerza de un comienzo. Pues lo que se quiere, lo que propiamente ha de ser de acuerdo con la intención, es puesto como no-ente precisamente al *quererlo*. Pero todo comienzo reposa en que no es lo que propiamente ha de ser (lo en sí ente). Como un ser que no tiene nada fuera de sí no puede querer nada más que a sí mismo, el comienzo primero o incondicionado solo puede residir en el quererse a sí mismo. Pero quererse y negarse en tanto que ente son lo mismo. Así pues, el comienzo primero solo puede estar en el negarse a sí mismo como ente.

[56] Pues solo en la negación reside el comienzo. Todo comienzo es por su naturaleza solo un deseo

del fin o de lo que conduce al final, y por tanto se niega a sí mismo en tanto que final. Se trata solo de la primera tensión del arco, siendo no tanto ente como el fundamento para que algo sea. Para que un movimiento comience o llegue a ser ahora no basta con que no sea; ha de ser puesto explícitamente en tanto que no-ente; con ello está dado un fundamento para que sea. El punto de inicio (*terminus a quo*) de un movimiento no puede ser un punto de partida vacío e inactivo, sino una negación del movimiento; el movimiento realmente emergente es una superación de esta negación. Si no estaba negado, el movimiento no podía ser puesto explícitamente. Así pues, la negación es lo que precede necesariamente (*prius*) a todo movimiento. El comienzo de la línea es el punto geométrico, no porque él mismo está extendido, sino porque es la negación de toda extensión; el 1 es el comienzo de todo número, no tanto porque es un número, sino porque es la negación de todo número, de toda pluralidad. Lo que se ha de incrementar tiene primero que recogerse, trasladarse al estado 225
de raíz; / lo que quiere crecer ha de reducirse; y así, la negación es por doquier el primer tránsito de la nada a algo.

[57] De ahí que no se pueda poner en duda que, si tiene lugar una sucesión entre los poderes primigenios de la vida, el inicial solo puede ser el que encierra y reprime la esencia. Lo primero en Dios después de la decisión o, ya que tenemos que suponer a esta como *sucedida* (como siempre sucediendo), desde la eternidad, lo primero en Dios sin más, en el Dios vivo, el comienzo eterno de él mismo en sí mismo es

que se cierra, que rehúsa, que retira de fuera su ser y se recoge en sí mismo.

[58] La doctrina de Dios ahora aceptada es que este carece de comienzo. Por el contrario, la Escritura dice que Dios es el comienzo y el final[13]. Un ser que careciera de comienzo en todos los sentidos tendríamos que pensarlo como la inmovilidad eterna, como la inoperatividad más pura. Pues no hay actuación sin un punto del que parte y hacia el que va. Una actuación que no tuviera nada firme en lo que basarse ni una meta o un fin determinados que desear sería una actuación completamente indeterminada, no sería una actuación real y en tanto que tal distinguible. Así pues, se puede pensar algo eterno y no real sin comienzo, pero no algo eterno y real sin comienzo. Ahora bien, hablamos del Dios necesariamente real. Este no tiene comienzo solo en la medida en que no tiene un comienzo de su comienzo. En él, el comienzo es un comienzo eterno, es decir, un comienzo que era comienzo desde toda la eternidad y que sigue siendo y que nunca deja de ser comienzo. Son distintos el comienzo que un ser pone fuera de sí y el comienzo que tiene en sí mismo; son distintos el comienzo del que puede ser extrañado y del que se puede alejar y el comienzo en que permanece eternamente, pues es comienzo para sí mismo.

[59] Pero la naturaleza divina no tolera que Dios sea simplemente un *no* eterno, el rehusamiento eterno de sí mismo; también es su naturaleza ser un ser de todos los seres, lo que se da y se comunica infinitamente. En virtud de la necesidad eterna de su naturaleza, al ocultar su esencia lo eternamente afirmador de la misma se enfrenta a esa negación (que 226

no hay que suprimir, sino / que permanece, aunque ahora se retire a lo negativo); y ahora lo afirmador reprime en sí la fuerza negadora y de este modo se incrementa hasta llegar a ser un ser autónomo.

[60] Igual que el cuerpo inmediatamente, al contraerse y enfriarse, difunde un calor perceptible en torno a sí, lleva a acción al calor antes inoperante: así y con la misma necesidad, aquella negación originaria se convierte en el fundamento inmediato, en la potencia generadora de la auténtica esencia, y pone esto fuera de sí, independiente de sí como una esencia contrapuesta, como lo ente eterno en sí mismo.

[61] De este modo, cae una nueva luz sobre esa negación originaria. Un ser no puede negarse a sí mismo como real sin al mismo tiempo ponerse como la potencia generadora y realizadora de sí mismo. Igual que, a la inversa, ponerse como la potencia realizadora de sí mismo y ponerse como no-ente son lo mismo.

[62] En la primera potencia (en A = B) también había un ente (A); pero aquí esto estaba puesto como no-ente (como paciente, como objeto). Pero en lo generado por ello lo ente está puesto *como ente* de acuerdo con el presupuesto. En este sentido, se le puede llamar lo ente de la segunda potencia (siendo aquello en lo que ahora desaparece lo negador, B, lo designamos como A^2); y ya así quedaría claro que, si aquel no originario es el comienzo y lo primero, el ser contrapuesto a él es lo segundo y siguiente.

[63] Sin embargo, que aquel solo puede preceder y que este solo puede seguir también se puede com-

prender de otra manera. Que la fuerza negadora reprima la esencia es natural para ella; y una vez puesta una fuerza negadora, ya no podrá operar de otra manera que sobre el cierre de la esencia. Pero al principio afirmador en sí mismo le es completamente ajena la fuerza negadora; pero en tanto que lo ente, ese principio solo es ente y real reprimiendo en sí la fuerza negadora. A ello no llegaría por sí mismo, nunca sería elevado a la acción si no le hubiera precedido la negación de la esencia. / Pues que es ente lo tiene, claro está, por sí mismo; pero el fundamento de que sea como lo ente, de que se muestre operante, de que se manifieste como lo ente, reside en la potencia negadora. Si el *no* no fuera, el *sí* carecería de fuerza. No hay yo sin no-yo, y en este sentido el no-yo es anterior al yo. Precisamente porque lo ente es ente por sí mismo, no tiene razón para desear ser. Pero ser negado repugna a su naturaleza. Si está negado de alguna manera, se sigue que (aparte del sentido en que está negado) en sí mismo no está negado y es en su propia limpidez. 227

[64] Con estas dos potencias está dada la contraposición primigenia; pero una contraposición que no reposa en una exclusión recíproca completa, sino en una relación contrapuesta, en una posición inversa de aquellas fuerzas vitales primeras. Lo que en la potencia precedente era lo exterior, lo encerrante, lo negador, en la siguiente es lo interior, lo encerrado, lo negado; y a la inversa, lo que allí era lo retenido aquí es lo libre. Ambas potencias están infinitamente alejadas, infinitamente cerca una de la otra. Alejadas, porque lo que en una afirma y está patente en la otra niega y está puesto en lo oscuro. Cerca, porque

solo hace falta una inversión, una salida de lo que está oculto y una entrada de lo que está patente, para trasladar lo uno a lo otro y transformarlo.

[65] De este modo, ya vemos aquí la disposición para una unidad interior futura, que llega desde cada potencia para sí. Así está oculto el día en la noche, pero dominado por la noche, así está oculta la noche en el día, pero sometida por el día, pero puede restaurarse tan pronto como desaparezca la potencia represora. Así está oculto lo bueno en lo malvado, pero hecho irreconocible por lo malvado; así lo malvado en lo bueno, pero dominado por ello y llevado a la inoperatividad.

[66] Pero así la unidad de la esencia parece desgarrada, ya que cada uno de los contrapuestos figura para sí mismo y en sí mismo como un ser propio; pero ellos mismos tienden a la unidad o a reunirse en uno, pues la fuerza negadora solo / puede sentirse 228
como negadora si hay un ser que abra, y este solo puede actuar como el ser afirmador liberando el ser negado, reprimido. Además, es imposible que la unidad de la esencia sea suprimida; en virtud de la necesidad eterna, mediante la fuerza de la vida indisoluble, ponen fuera de sí y por encima de sí un tercero, que es la unidad.

[67] Esto tercero tiene que estar en sí mismo fuera y por encima de toda contraposición; la potencia más límpida, lo indiferente frente a ambos, lo libre respecto de ambos y lo más esencial.

[68] Tras lo anterior queda claro que esto no puede ser lo primero, ni lo segundo, sino solo lo tercero,

y que solo puede comportarse como ente de la tercera potencia = A^3.

[69] Igual que la negación originaria es el comienzo eterno, esto tercero es el final eterno. De la primera a la tercera potencia hay un progreso incontenible, una concatenación necesaria. Puesta la primera potencia, también la segunda es necesariamente, y estas dos generan con igual necesidad a la tercera. Con ello está alcanzada la meta; en el mismo progreso no hay nada superior que generar.

[70] Pero llegado a su cumbre, el movimiento retrocede por sí mismo a su comienzo. Pues cada uno de los tres tiene el mismo derecho a ser lo ente; aquella diferencia y la subordinación que surge de ahí es solo una diferencia de la esencia, la cual no es capaz de suprimir la igual importancia en relación con el ser-ente o, como lo decimos más brevemente, la igualdad existencial.

[71] Aquí aún no se puede hablar de una relación ética; pues aún no hemos puesto otra cosa que naturaleza ciega, pero no un principio ético. A menudo nos han instruido sobre que lo ideal se halla por encima de lo real, que lo físico está subordinado a lo espiritual, etc., nunca ha faltado este tipo de instrucción. Ciertamente, esta subordinación pareció haber sido expresada de la manera más determinada cuando hemos puesto lo emparentado con lo real como primera potencia y lo emparentado con lo ideal como segunda potencia. Ahora bien, que alguien intente poner lo que ha de estar subordinado como subordinado realmente: ¿qué tiene entonces? / Está listo nada más empezar; ha sucedido todo, y ya no hay manera de seguir. 229

[72] Así pues, esa vida originaria, necesaria y permanente asciende de lo más bajo a lo más elevado, pero habiendo llegado a esto retrocede inmediatamente al comienzo para volver a ascender desde este; y solo aquí alcanzamos el concepto perfecto de aquella naturaleza primera (después de haber tenido que volver a alejar todos los conceptos individuales, que solo tuvieron que ser puestos para alcanzar este concepto perfecto): que esa naturaleza es una vida que gira eternamente en torno a sí misma, una especie de círculo en que lo más bajo va siempre a lo más alto, y lo más alto vuelve a lo más bajo. Pues en virtud de la naturaleza de los tres principios es imposible tanto que cada uno sea lo ente como que no todos lo sean, y en este impulso a la existencia solo se puede pensar un poner alternante en que lo ente es ora uno, ora otro, cambiando hasta que venza uno y se aparte el otro.

[73] Naturalmente, en esta agitación continua vuelve a suprimirse la diferencia entre lo superior y lo inferior; no hay ni algo verdaderamente superior ni algo verdaderamente inferior, pues alternativamente lo uno es superior y lo otro es inferior, sino que se trata de una rueda incesante, de un movimiento rotatorio que jamás se detiene y en el que no hay distinción. También los conceptos de comienzo y de final vuelven a suprimirse en este movimiento circular. Ahí hay un comienzo por cuanto respecta a la potencia, a la posibilidad, algo que podría ser comienzo, pero que no es comienzo real. Comienzo real es solo lo que se pone a sí mismo como no-ente en relación con lo que propiamente debe ser. Pero lo que podría ser comienzo en este movimiento no se

conoce a sí mismo como comienzo, y plantea con los otros principios la misma pretensión a ser lo ente. Verdadero comienzo es el que no vuelve a comenzar una y otra vez, sino que permanece. Verdadero comienzo es lo que es fundamento de un progreso continuo, no de un movimiento que alternativamente avanza y retrocede. Igualmente, un verdadero final es solo aquello en que consiste un ser del que ya no hace falta retroceder al comienzo. Así pues, podemos / explicar esa primera vida ciega también como 230
una vida que no puede encontrar ni su comienzo ni su final; en este sentido, podemos decir que esa vida carece de comienzo (verdadero) y de final (verdadero).

[74] Como esa vida no ha comenzado alguna vez, sino desde toda la eternidad para no acabar (verdaderamente) jamás, y ha terminado desde toda la eternidad para volver a comenzar una y otra vez, está claro que aquella naturaleza primera es desde toda la eternidad (por tanto, con igual originariedad) un movimiento gue retorna a sí mismo, y este es su concepto verdadero, vivo.

[75] Estas son las fuerzas de esa vida interior que se pare incesantemente a sí misma y vuelve a consumirse, que el hombre tiene que presentir (no sin terror) como lo oculto en todo, aunque ahora esté tapada y haya adoptado hacia fuera propiedades tranquilas. Mediante ese retorno continuo al comienzo y el eterno recomenzar, esa vida se hace sustancia en el sentido más propio (*id quod substat*), se hace lo que siempre permanece; es el mecanismo y el reloj interiores continuos, el tiempo que eternamente co-

mienza, que eternamente deviene, que eternamente devora y vuelve a parirse una y otra vez.

[76] Eternamente se genera la contraposición para ser consumida una y otra vez por la unidad, y eternamente la contraposición es consumida por la unidad para revivir de nuevo. Esto es lo firme (éστία), el hogar de la vida que continuamente arde y que vuelve a rejuvenecerse a partir de la ceniza. Esto es el fuego infatigable (ἀκάματον πῦρ) mediante cuya extinción, según decía Heráclito, se creó el universo[14], y que fue mostrado a uno de los profetas como un fuego que vuelve a sí mismo, que se repite siempre hacia atrás y que avanza[15]; el objeto de la antiquísima magia y de aquella doctrina del fuego de acuerdo con la cual también el legislador judío dijo a su pueblo: el Señor tu Dios es un fuego consumidor[16], no de acuerdo con su interior y con su esencia auténtica, pero sí de acuerdo con su naturaleza.

[77] Indiscutiblemente, este movimiento que incesantemente retorna a sí mismo y vuelve a comenzar es el concepto científico de aquella rueda / del nacimiento que ya fue revelada como lo interior de toda 231
naturaleza a un apóstol al que le caracteriza la mirada profunda en la naturaleza, y también posteriormente a quienes han escrito desde el sentimiento y la contemplación[17].

[78] Este movimiento se puede presentar también como una sístole y diástole. Es un movimiento completamente involuntario, que una vez comenzado avanza por sí mismo. El recomenzar, el reascender es sístole, es tensión, que en la tercera potencia alcanza su culmen; el retorno a la primera potencia es diástole, relajamiento, al que sigue inmediatamente una

nueva contracción. Aquí está, pues, el primer pulso, el comienzo de ese movimiento alternante que va por toda la naturaleza visible, de la contracción eterna y de la reexpansión eterna, del flujo y reflujo general.

[79] La naturaleza visible es en detalle y en conjunto una parábola de este movimiento que siempre avanza y retrocede. El árbol, por ejemplo, impulsa continuamente de la raíz al fruto, y una vez que ha llegado a la copa lo vuelve a tirar todo, retorna al estado de esterilidad y vuelve a hacerse raíz, pero para volver a alzarse. Toda la actividad de la planta se dirige a la generación de la semilla, para volver a empezar en esta desde el principio y mediante un nuevo proceso progresante generar semillas y empezar de nuevo. Pero toda la naturaleza visible parece no poder alcanzar la constancia y moverse infatigablemente en un círculo similar. Una estirpe llega, otra se marcha, la naturaleza forma con esfuerzo propiedades, perspectivas, obras y talentos hasta llegar a una cumbre, para sepultarlos en el olvido durante siglos, y en un nuevo arranque, tal vez de una nueva manera, volver a llegar a lo mismo supremo.

[80] Pero de este modo aquel primer ser [*[Wesen*] no llega jamás a ser; pues solo juntas llenan las tres potencias el concepto de la naturaleza divina, y lo único necesario es que esta sea. Como hay, pues, un impulso incesante a ser y sin embargo ese ser no 232
puede ser, queda detenido / en el deseo continuo como un intento incesante de ser, como un ansia de ser nunca saciada. Aquí se puede aplicar la vieja frase: «La naturaleza se busca y no se encuentra» ([*quaerit se natura, non invenit*).

[81] Si la vida se detuviera aquí, no habría nada más que un eterno inspirar y espirar, una alternancia continua de vida y muerte que no es una verdadera existencia, sino solo un impulso y celo eternos para ser, pero sin ser real.

[82] Está claro que en virtud de la mera necesidad de la naturaleza divina (en virtud también de la necesidad en tanto que tal) la vida nunca podría llegar a una existencia real.

[83] ¿Cómo o a través de qué fue redimida la vida de este movimiento y conducida a la libertad?

[84] Ya que cada uno de los tres principios tiene el mismo derecho a ser lo ente, no se puede resolver la contradicción haciendo que uno llegue a ser ente a costa de los otros. Pero como la contradicción tampoco puede permanecer y sin embargo permanece porque cada uno quiere ser lo ente, no es pensable otra solución que la renuncia común y voluntaria (¿pues cómo podrían ser forzados?) de todos a ser lo ente, y por tanto la autodegradación al mero ser. Pues con ello acaba por sí misma aquella importancia igual (equipolencia) que no se refería a su esencia o a su naturaleza especial (en virtud de la cual más bien conforman una escala), sino solo a que cada uno estaba igualmente apremiado por naturaleza a ser lo ente. Mientras persiste esta necesidad [*Nothwendigkeit*], han de aspirar a ser todos en el mismo lugar, en el lugar de lo ente, en un punto; se exige una inexistencia recíproca, ya que son incompatibles, y si uno es lo ente, necesariamente los otros han de ser no-entes. De ahí que esta necesidad solo pueda cesar si todos renuncian por igual a ser lo ente; pues si uno de ellos es lo ente, por su naturaleza

todos han de aspirar a ser lo mismo. Tan pronto como cesa esta necesidad, se vuelve posible la posición por separado, o que cada uno pase a su potencia; / el espacio llega a ser, y aquella necesidad ciega de la 233
inexistencia recíproca se transforma en la relación de una copertenencia [*Zusammengehörigkeit*] libre.

[85] Esto salta a la vista por sí mismo; pero surge la cuestión de cómo es posible que todos renuncien en común a ser lo ente.

[86] En sí, está claro que nada puede renunciar a ser ente más que frente a algo superior. Igual que el corazón del hombre se siente justificado para el deseo egoísta mientras un bien superior no satisfaga su anhelo, su deseo, aquel vacío interior que lo consume; igual que el alma solo se pone y se sacia al conocer algo por encima de sí misma que la hace inmensamente feliz, también aquel afán y deseo ciego de la naturaleza primera solo puede enmudecer frente a algo superior, frente a lo cual se conoce voluntariamente y de buen grado como el mero ser, como lo no-*ente*.

[87] A esto se añade que esa renuncia y ese sumergirse en el ser ha de ser voluntario. Pero en aquella naturaleza primera hasta ahora no hay otra cosa que impulso irresistible, movimiento irreflexivo. Mientras no esté puesta fuera de este movimiento involuntario, en esa naturaleza no es pensable la libertad. Ella misma no puede negarse a ese movimiento, solo puede escaparse de él mediante otra cosa, que indiscutiblemente debería ser superior. Y como aquel movimiento involuntario reposaba en la necesidad de la inexistencia recíproca, esa naturaleza no puede liberarse de este movimiento más que si

sin su intervención sucede la división, la posición por separado, y de este modo le es dada la posibilidad de o aceptar esta separación (y redimirse así del movimiento) o no aceptarla (y volver a ser víctima de aquel afán y deseo ciego).

[88] Así pues, de cualquier modo la liberación y redención solo puede llegarle mediante otra cosa que está fuera de ella, completamente independiente de ella y elevada por encima de ella; pues como frente a eso otro ha de conocerse como mero ser y no *ente*, esto no es posible sin conocer al mismo tiempo eso otro como su verdadero ente.

[89] / Naturalmente, de qué tipo será esto otro es el próximo objeto de la consideración. 234

[90] Es patente, primero, que eso no puede ser puesto por aquella naturaleza eternamente iniciante en una serie continua ([*in actu continuo*) como una potencia perteneciente a ella, sino que más bien está fuera y por encima de toda potencia, es lo en sí carente de potencia. Igualmente, tampoco puede ser, como aquella, afán, deseo o naturaleza; de lo contrario, ello no podría ser de ayuda aquí; más bien, tiene que estar libre de todo deseo, tiene que carecer por completo de afán y de naturaleza.

[91] Pero precisamente por eso tampoco puede ser algo necesariamente real y, como aún no sabemos de algo libremente real, tampoco puede ser real. Y sin embargo tampoco puede ser algo no real. Así pues, es en sí lo ni ente ni no-ente, es la libertad eterna de ser.

[92] Todas las enseñanzas superiores y mejores coinciden en que lo supremo está por encima de to-

do ser. En todos nosotros se encuentra el sentimiento de que la necesidad sigue a toda existencia como su hado. Lo que es real o aspira a ser real está precisamente por eso en contradicción, y la contradicción es la causa de toda necesidad. Un sentimiento interior nos dice que solo por encima del ser reside la libertad verdadera, la libertad eterna.

[93] A la mayoría, como nunca ha sentido esa libertad, le parece que lo supremo es ser ente o sujeto, aunque esta palabra ya denota que todo lo que es un ente conoce, en la medida en que lo es, algo superior por encima de sí; de ahí que pregunten qué se puede pensar por encima de todo ser o qué es eso que ni es ente ni es no-ente, y se contesten satisfechos de sí mismos: «La nada».

[94] Pues sí, es una nada, pero como la divinidad límpida es una nada, en el sentido que ha expresado inimitablemente un poeta religioso:

> La tierna divinidad es la nada y la sobre-nada,
>
> quien en todo nada ve, créelo, este la ve[18].

/ La divinidad es nada porque no le puede corresponder nada de una manera diferente a su esencia, y es nada por encima de todo porque lo es todo. 235

[95] Pues sí, es una nada, pero como la libertad límpida es una nada, como la voluntad que nada quiere, que no desea cosa alguna, para la que todas las cosas son iguales y que en consecuencia no es movida por ninguna. Esa voluntad es nada y todo. Es nada en la medida en que ni desea llegar a ser

operante ni anhela alguna realidad. Es todo porque solo de ella, en tanto que libertad eterna, procede toda la fuerza, porque tiene todas las cosas por debajo de sí, porque las domina todas y no es dominada por ninguna.

[96] El significado de la negación es en general muy diverso según se refiera a lo exterior o a lo interior. Pues la negación suprema en el sentido último ha de ser uno con la afirmación suprema en el sentido primero. Lo que tiene todo en sí, precisamente por ello no puede tenerlo al mismo tiempo exteriormente. Cada cosa tiene propiedades que permiten conocerla y comprenderla; y cuantas más propiedades tiene tanto más comprensible es. Lo más grande es redondo, carece de propiedades. En lo sublime, el gusto (es decir, el don de distinguir) no encuentra nada que degustar, igual que en el agua que está tomada de la fuente. Así, en la inspirada obra de un escritor alemán antiguo[19] se llama «pobre» a aquella voluntad que, como se basta a sí misma, no tiene nada que pueda querer.

[97] La libertad o la voluntad, en la medida en que esta no quiere realmente, es el concepto afirmador de la eternidad incondicionada, a la que solo podemos representarnos fuera de todo tiempo, como la inmovilidad eterna. Hacia allí se dirige todo, a ella aspira todo. Todo movimiento solo tiene como meta la inmovilidad eterna, y todo el tiempo (incluido aquel tiempo eterno) no es otra cosa que el afán continuo de eternidad.

[98] Todo descansa una vez ha encontrado su esencia auténtica, su sostén y su consistencia en la voluntad que nada quiere. En la mayor inquietud de la

vida, en el movimiento más virulento de todas las fuerzas, la voluntad que nada quiere sigue siendo la auténtica meta.

[99] Cada creatura, y en especial cada hombre, aspira propiamente solo / a volver al estado del no-querer, no solo el que se aparta de todas las cosas deseables, sino también (aunque sin saberlo) el que se abandona a todos los deseos, pues también este desea solo el estado en que ya no tiene nada más que querer, pero este estado huye de él, y cuanto más celosamente lo persigue tanto más se aleja de él. 236

[100] Se suele decir que la voluntad del hombre es su reino de los cielos, y es verdad si se entiende por esta voluntad la voluntad desnuda y pura. Pues solo el hombre que se hubiera trasladado a su voluntad pura sería libre respecto de toda naturaleza.

[101] Así pues, aquello carente de naturaleza que desea la naturaleza eterna no es un ser, ni un ente, aunque tampoco es lo contrario, sino que es la libertad eterna, la voluntad límpida, pero no la voluntad de algo, por ejemplo, la voluntad de revelarse, sino la voluntad pura, carente de afán y de deseo, la voluntad en la medida en que no quiere realmente. Hemos expresado lo supremo en otros lugares[20] como la indiferencia pura, que no es nada y sin embargo es todo; es nada, como la alegría pura que no se conoce a sí misma, como la dicha serena que está completamente plena de sí misma y no piensa en nada, como el fervor silencioso que no se ocupa de sí mismo ni se da cuenta de su no-ser. Es sencillez suprema, y no es tanto Dios como lo que en Dios mismo es la divinidad, lo que está por encima de Dios, igual que algunos autores de hace cierto tiempo ya habla-

ron de una supra-divinidad[21]. No es la naturaleza divina, la sustancia, sino la agudeza consumidora de la pureza, a la cual el hombre solo es capaz de aproximarse con una limpidez [*Lauterkeit*] igual. Pues como en ella todo ser aparece como en un fuego, es necesariamente imposible que se aproxime a ella quien aún está capturado en el ser.

[102] Todos están de acuerdo: Dios es, por cuanto respecta a su yo supremo, espíritu puro. Pero ha de estar permitido dudar que se haya pensado toda la pureza y agudeza de este pensamiento.

[103] Ciertamente, los teólogos más antiguos enseñan explícitamente que mediante el término *espíritu* Dios no es puesto en una clase o categoría especial de seres (por ejemplo, en la de los espíritus a los que se suele llamar puros), ni se dice que es solo espíritu, en contraposición a las cosas naturales. Dios / está por encima de todos los espíritus, es el espíritu 237
más espiritual, el hálito puro e inasible, el espíritu de todo espíritu. En este sentido, la espiritualidad de Dios coincide con la simplicidad de su esencia.

[104] Con esta simplicidad no solo no se compadece, de acuerdo con la propia doctrina de los teólogos, ninguna clase de contraposición, sino ni siquiera que se atribuya a la divinidad algo de una manera diferente a su esencia.

[105] [*Stricto sensu*, de acuerdo con esta doctrina no se puede decir de la divinidad que es buena; pues esto suena como si a su ser se añadiera lo bueno como algo diferente; pero el bien es su ser mismo, la divinidad es esencialmente buena, de modo que no es tanto buena como la bondad misma. Además,

Dios no es propiamente eterno, sino su eternidad. A la divinidad límpida no se le puede atribuir una actuación diferente de su esencia; tal actuación sería a su esencia como la posibilidad a la realidad, pero en Dios no hay nada potencial, Dios es acto límpido. Así, [*stricto sensu* no se puede llamar consciente a la divinidad, pues esto presupondría una diferencia de ella misma respecto de algo de lo que es consciente, mientras que la divinidad es consciencia completamente límpida y no es otra cosa que ella misma, y todo acaba en su esencia. De acuerdo con esta doctrina, no se puede decir que la divinidad en sí misma quiera, pues ella es la voluntad, la libertad límpida, aunque precisamente por este motivo tampoco se pueda decir que no quiera. Por último, de esta doctrina se sigue aquella antiquísima frase (que extraña solo a los completamente ignorantes) de que en sí misma la divinidad ni es ni no es, o dicho de otra manera (tal vez menos buena) que la divinidad tanto es como no es. La divinidad no es, el ser no le corresponde como algo diferente de su esencia, pues ella misma es su ser, y sin embargo no se le puede negar el ser, ya que en ella el ser es la esencia misma.

[106] De ahí que si, según el llamado argumento ontológico[22], precisamente de esta unidad del ser y de la esencia debería seguirse que Dios es un ser que existe necesariamente, esto fue propiamente una no-
comprensión de esa idea. Pues el concepto de lo ente 238
contiene una diferencia / respecto del ser que es negada en relación con la divinidad, y de acuerdo con una vieja sentencia lo que es el ser mismo no tiene ser ([*Ejus quod est esse, nullum est Esse*]).

[107] De acuerdo con su yo supremo, Dios no es un ser necesariamente real, sino la libertad eterna de ser.

[108] Pero igualmente patente es que esa unidad de la esencia y del ser (que aquí se representa por sí misma como la expresión de la espiritualidad suprema) en absoluto agota todo el concepto del Dios vivo. Ni la ciencia ni el sentimiento pueden darse por satisfechos con un Dios que no es porque es el ser mismo, que no está vivo porque es la vida misma, que no es consciente porque es la consciencia límpida. Ambos exigen un Dios que existe de una manera especial, diferente de su esencia, que es voluntad no simplemente de acuerdo con su esencia, sino que sabe explícitamente, cuya actuación no acaba en su esencia, sino que opera en el acto, de una manera distinguible de su esencia.

[109] Pero esta observación nos hace correr el riesgo de anticipamos a lo que solo ha de hacerse patente mediante el desarrollo paulatino. Anoto aquí solo esto: cuán por completo se ha desgarrado en los últimos tiempos el hilo de la tradición espiritual y doctrinal, qué ignorancia se ha extendido hasta en relación incluso con conceptos que desde hace tiempo están presentes, queda claro al recordar que algunos fueron perseguidos por haber afirmado que, de acuerdo con el concepto supremo, a la divinidad no se le puede atribuir el ser, aunque esto ya fue enseñado desde los tiempos más antiguos; que otros creyeron tener que combatir esa unidad de la esencia y del ser (puesto que fue enseñada con toda la severidad y al mismo tiempo con la consecuencia de que en sí misma la divinidad no es ni ente ni no-ente) sin

presentir que en ella estaban combatiendo la antiquísima base de la espiritualidad de Dios, sin saber que es una doctrina antiquísima que Dios es lo suprarreal, lo supraente (τὸ ὑπερόν)[23], lo elevado por encima del ser y del no-ser.

[110] Para volver ahora al nexo de la investigación, mediante estas observaciones queda claro que 239
el concepto / de aquello en sí ni ente ni no-ente, ese estado carente de naturaleza que ponemos fuera y por encima de la naturaleza eterna es lo mismo que el concepto que desde antiguo ha sido considerado el concepto supremo de la divinidad.

[111] En virtud de la mera necesidad [*Nothwendigkeit*] de su naturaleza (esto está demostrado) no se llega ni en Dios mismo ni fuera de él a la existencia real. Por eso tuvimos que conocer fuera y por encima de aquello necesario de Dios, que en las tres potencias constituye la naturaleza eterna, algo más, que es la libertad eterna, el querer límpido mismo. O dicho de otra manera: tuvimos que conocer que en el Dios vivo y real hay una unidad de necesidad y libertad.

[112] Cómo mediante aquello superior se puede reconciliar la contradicción y redimir de la necesidad a la esencia ciega que está en disputa consigo misma, esto es lo que tenemos la obligación de exponer primero.

[113] Primero, justamente mediante aquello superior ya le está dada la posibilidad de convertirse en el ser, ya que (por una parte) esa esencia solo puede renunciar a ser ente frente a algo superior y (por otra parte) esto ente no tiene ser, y por tanto esa es-

encia solo puede ser ente relativamente, siendo otro para ella el ser. Pues aunque en sí misma no es ni ente ni no-ente, frente a todo lo demás solo se puede comportar como lo ente; no se trata de que sea suprimida como lo que en sí ni es ni no-es, sino de que es ente precisamente en tanto que lo ni ente ni no-ente.

[114] Pero en esa vida eternamente iniciante se encuentra el deseo de escapar del movimiento involuntario y del sufrimiento; y mediante su mera presencia, sin ningún movimiento (pues aún es el querer límpido), lo superior en ella despierta de una manera cuasi mágica el anhelo de libertad. El afán [*Sucht*] se modera en anhelo [*Sehnsucht*], el deseo salvaje se disuelve en la pretensión de aliarse con la voluntad que nada quiere, con la libertad eterna en tanto que con el propio yo verdadero o supremo.

[115] Ahora bien, la única relación que la naturaleza anhelante tiene con aquel espíritu límpido es que este es la libertad de ser, y en esta medida es lo que es ente frente / a todo (τό όν); mientras que la naturaleza tiene en sí la posibilidad de convertirse 240
para él en el ser, en el sujeto (tomando esta palabra en el sentido auténtico), en el material de la realización.

[116] Pero aquí hay una diferencia. La naturaleza solo es capaz de la referencia inmediata al espíritu inasible mediante aquello que en ella misma es espíritu, libre y está elevado por igual por encima de lo no-ente (A = B) y de lo ente (A^2). Pues solo lo que está libre de toda contraposición puede aproximarse a lo que carece de contradicción. Ahora bien, esto (el A^3) está relacionado con lo más bajo (A = B) no in-

mediatamente, sino solo a través de lo medio (A^2). Así pues, para ponerse en relación con lo sobre-ente la naturaleza eterna ha de adoptar en sí misma aquella disposición: que lo que en ella es lo libre se eleve por encima de lo otro y se convierta en sujeto inmediato del espíritu en sí inasible; y de los otros dos principios cada uno se establece en el lugar adecuado, de tal manera que la primera potencia ocupe el lugar más profundo, la segunda el medio y la tercera el más alto.

[117] Este es el efecto natural de todo anhelo: que lo similar a lo superior se eleva y lo menos similar (mediante lo cual aquello fue frenado en su elevación) se establece y degrada en la profundidad. Solo en la contemplación de lo supremo conoce cada principio el lugar que le corresponde; solo en lo supremo está la medida. Ningún ser inferior, pero receptivo a lo supremo, puede participar del mismo sin una división en sí mismo, sin una simultánea humillación de la parte más baja (que, siendo incapaz por sí misma de entrar en relación con lo supremo, puede entrar en conexión directriz con ello solo dejando libre a lo superior) y elevación de aquella parte que está determinada por la naturaleza a estar con lo supremo en relación inmediata. Esta división, esta separación interior, la obra del verdadero anhelo, es la primera condición de todo *rapport* con lo divino.

[118] Esta entrada del anhelo en la naturaleza eterna designa un nuevo momento, al que por tanto 241
hemos de retener en la consideración. / Es aquel momento que el mundo más antiguo presintió y designó mediante la disgregación del huevo cósmico, por medio del cual aludió precisamente a aquella rueda

cerrada, a aquel movimiento impenetrable que no puede ser detenido en ningún lugar; aquel momento en que lo terrenal y lo celestial se separaron por primera vez.

[119] La causa de esta crisis carece de la voluntad o de la acción de aquel ser limpidísimo: primero, porque la naturaleza eterna contempla en él aquello frente a lo cual ella puede convertirse en ser, en lo meramente pronunciable, y al mismo tiempo renunciar en todas sus fuerzas a ser lo pronunciador, lo ente; luego, porque esto le despierta el anhelo de escapar del movimiento eterno y alcanzar la permanencia y la quietud; por último, porque eso supremo es la medida en que el principio inferior conoce su inferioridad y el principio superior su dignidad. Pero el anhelo constituye el mero comienzo y solo el primer esfuerzo interior (*nisus*) para la división; esta es confirmada cuando mediante este comienzo interior surge realmente la referencia a aquello superior; y permanente solo lo es cuando la naturaleza eterna (puesta en libertad por la división confirmada) es capaz de *decidirse* y (en virtud de una voluntad eterna o decisión) se alia eterna e inseparablemente con aquello supremo en tanto que su sujeto inmediato y se convierte para ello en el ser permanente, en la base duradera, lo cual no la hace ser menos viva o ente, sino que la eleva a la vida verdadera, dichosa, ordenada, para que frente a lo supremo se convierta en el ser.

[120] Pues a cada cosa solo le va bien cuando está en su lugar. Cuando deja libre lo superior, lo inferior queda a su vez libre de ello, y de este modo adopta la autonomía propia que le corresponde. Pero a su vez

lo superior solo puede desplegarse libremente al elevarse por encima de lo inferior y ocupar el lugar que le corresponde.

[121] La división reposa primero en que, como cada cosa debería ser lo ente, es decir, en un mismo lugar y en un mismo punto, la relación de aquella unidad inviolable e inexpresable se transforma en la relación de la totalidad [*Totalität*], así pues, en que 242
aquel ser ciegamente necesario / que intentaba ser lo uno [*Eins*] y no podía serlo es rebajado al todo [*All*].

[122] Así pues, en ese sometimiento y división (que no sucede de una vez para siempre, sino eternamente y siempre y en cada instante) aquel ser oscuro, impenetrable e inexpresable se convierte en el todo.

[123] Pero para hablar de lo particular, lo supremo de la naturaleza eterna, lo que en ella misma es libre y similar al espíritu (A^3), es elevado a sujeto inmediato de la divinidad límpida; pero las otras dos potencias, que inicialmente eran solo la condición y el camino para esto supremo (para A^3), por lo que eran diferentes de ello, al sumergirse ellas mismas y ascender la superior se establecen en su libertad e independencia, como base y material primero de todo lo que es diferente del sujeto divino, como sede y hogar («*mayon*», salmo 90, 1) de la creatura desde la eternidad, como lo que eternamente está en el medio entre Dios y los seres creados; pero, por otra parte, como lo exterior, lo primero visible de Dios, como aquella gloria y magnificencia con que se reviste frente a la creatura primero el sujeto divino (A^3) y mediatamente la divinidad invisible misma.

[124] Esta es la herencia de la creatura desde la eternidad: que ella, que no podría vivir en el fuego límpido del espíritu, tiene una base paciente frente al mismo, la cual empero hacia dentro está llena de fuerza y de vida. Es necesario pensar ese elemento originario y primero, independiente de Dios en cierto sentido, si la creatura no ha de ser creada o derramada desde la esencia de la divinidad libre y límpida (una opinión inaceptable en sí misma, pero también porque suprime toda libertad de la creatura frente a Dios). Pero este elemento primigenio no ha de ser pensado como un elemento que ha sido desde la eternidad, sino (según hemos mostrado) como un material que ha llegado a ser en el movimiento eterno mediante el sometimiento o la degradación, con lo cual (si el avance es comprendido correctamente) desaparecen en seguida las dificultades que se enfrentan a la noción de una materia eterna en otros sistemas, donde se pierde lo sucesivo de las ideas.

[125] / Pero aunque frente a lo supremo (A^3) las dos primeras potencias solo son material y base, ambas guardan entre sí la relación que les corresponde, de tal modo que la primera (la fuerza eterna de la negación) se convierte en lo más bajo y la contrapuesta (en la que lo espiritual está manifiesto y la fuerza negadora está reprimida) se convierte en lo relativamente superior. 243

[126] Ciertamente, es adecuado a la cosa que precisamente lo que parecía la negación de toda revelación, aquella fuerza de Dios mediante la cual él mismo rehusaba y se cerraba en sí mismo, fuera puesto como el fundamento de toda revelación, y a partir de

ahora es confirmado realmente como el comienzo eterno, como el primer escalón y la base de la vida inmortal.

[127] Así pues, lo más profundo y bajo, que es sacado de esa inexpresabilidad y manifestado, es aquella fuerza del comienzo que atrae al ser y lo empuja a lo oculto. El texto original de la Escritura llama cielo y tierra a la extensión de la fortaleza divina[24], aludiendo con ello a que todo el mundo visible tuvo que estar una vez en aquella negación, de la que solo salió mediante un despliegue posterior. Pero precisamente por eso la negación sigue estando en él; aún hoy, aquella negación originaria es la madre y la nodriza de todo el mundo visible para nosotros.

[128] Esa fuerza del comienzo, puesta en lo expresable y exterior, es el germen primigenio de la naturaleza visible, a partir del cual esta ha sido desplegada en la serie de los tiempos. La naturaleza es un abismo de pasado, pero lo más antiguo en ella es lo que también ahora es lo más profundo, que permanece aunque todo lo contingente y devenido haya sido eliminado. Pero esto es precisamente aquella inclinación constante a cerrar la esencia y ponerla en oscuro.

[129] La verdadera fuerza primigenia y fundamental de todo lo corporal es el ser atraedor que le da forma, lo limita al lugar y encarna algo en sí espiritual e inasible. Ciertamente, esto le contradice continuamente y se presenta como un ser volatilizador, espiritualizador y hostil a todas las barreras, pero por doquier aparece / solo como algo que se adelanta desde una negación originaria, mientras que 244

aquella fuerza atraedora aparece como lo afianzador de él, como su auténtico fundamento.

[130] Aquella inclinación (a cerrar la esencia) está reconocida incluso en las expresiones habituales de que la naturaleza se sustrae a la contemplación y oculta sus secretos; solo obligada por un poder superior, suelta del ocultamiento originario todo lo que llega a ser. De hecho, en la naturaleza todo llega a ser solo mediante el desarrollo, es decir, bajo la contradicción continua de una fuerza envolvedora, encerradora; y, abandonada a sí misma, reconduciría todo a aquel estado de una negación total.

[131] Por sí misma, la naturaleza es igual a aquella Penía que apareció en el banquete de Zeus[25]; hacia fuera, pobreza e indigencia extrema, pero hacia dentro encierra una plenitud divina que no puede manifestar antes de haberse unido a la riqueza, a la sobreabundancia misma, a aquel ser exagerada e inagotablemente comunicativo (A^2). Pero también entonces lo que sale de su seno aparece bajo la forma y (digamos) la presión de aquella negación originaria, un hijo bastardo de la penuria y de la sobreabundancia.

[132] Así pues, de acuerdo con su fundamento la naturaleza parte de lo ciego, de lo tenebroso e inexpresable de Dios. La naturaleza es lo primero, el comienzo en lo necesario de Dios. La fuerza de atracción, la madre y el receptáculo de todas las cosas visibles, es la fuerza eterna y la fortaleza misma que en las obras de la Creación es vista expuesta. La naturaleza no es Dios; pues solo pertenece a lo necesario de Dios, ya que *stricto sensu* Dios se llama Dios solo por cuanto respecta a su libertad; y también de

esto necesario la naturaleza es solo una parte, una potencia; pero solo se puede llamar Dios al conjunto [*das Ganze*], si bien ya no una vez que a partir de lo uno esto se ha convertido en el todo [*All*] y se ha marchado de la divinidad.

[133] Los sistemas que pretenden explicar el origen de las cosas descendiendo desde arriba llegan casi necesariamente al pensamiento de que las emanaciones de la fuerza primigenia suprema alcanzan 245
alguna vez un punto extremo / por debajo del cual no hay nada y al que, siendo solo una sombra de ser, un mínimo de realidad, solo se le puede seguir llamando *ente* en cierto sentido, pero propiamente no es. Este es el sentido de lo no-ente en los neoplatónicos, que ya no entendieron lo verdadero de Platón. Nosotros, siguiendo la dirección contraria, conocemos también un punto extremo por debajo del cual no hay nada, pero para nosotros no es un punto último, sino el punto primero del que comienza todo, un comienzo eterno, y no simplemente debilidad o carencia de ser, sino negación activa.

[134] Pero la naturaleza accede a la expresabilidad en esa gran decisión no simplemente en la medida en que pasa a su propia potencia, sino también en la medida en que solo mediante la relación a que pasa ahora se calma la contradicción interior en ella misma, una contradicción que hasta ahora no habíamos observado porque siempre teníamos el todo ante nuestros ojos.

[135] Pues aquel ser reprimido por la fuerza negadora no está silencioso y muerto en la medida en que hasta ahora parecíamos suponer. Imperceptible a sí mismo, pero angostado y atrapado por la fuerza

de atracción, este ser se siente como un ser espiritual, afirmador, y en conformidad con su naturaleza se presenta de una manera más poderosa cuanto más se ve angostado. Pero la fuerza negadora no pasa nada por alto; en caso contrario, todo retrocedería, pues ella es la fuerza del comienzo.

[136] Así pues, aquella primera potencia no está enredada simplemente en ese estado general de la contradicción en que hemos contemplado el todo, sino que también en ella misma está la contradicción, y en ella (considerada por sí misma) se encuentra el fundamento de un movimiento rotatorio. La primera potencia siente en sí la esencia opositora y sin embargo no puede parirla, pues aún le es equipotente; su ley es permanecer, afianzar lo espiritual una y otra vez y mantener así el fundamento del progreso eterno. Pero cuanto más fuerte tira para llevar la esencia a la profundidad, tanto más se resiste esta, igual que todo lo que es de naturaleza expansiva intenta expanderse con más violencia cuanto más ha sido reprimido.

[137] / Así pues, como la primera potencia unifica en sí fuerzas que están en disputa (de las que una 246
saca hacia fuera y la otra vuelve hacia dentro) también su vida es una vida de la adversidad [*Widerwärtigkeit*] y del miedo, ya que no sabe hacia dónde tirar y además es víctima de un movimiento rotatorio involuntario.

[138] Pero todo aspira al ser permanente; nada quiere permanecer en la contradicción. Lo mismo vale para esa potencia del comienzo. Pero por sí misma esta no puede salir de la contradicción; pues su naturaleza es estar en la contradicción. Solo una co-

sa le podría ayudar: que con el principio superior (A^2) pasara de aquella relación alternante, recíprocamente excluyente, a una relación orgánica que es imposible en aquella igual importancia del comienzo, ya que ambos (por decirlo así) quieren ser en un mismo punto, pues ambos tienen el mismo derecho a ser lo ente. Pero si el principio negador (A = B) solo se conoce como potencia del ser y de este modo le deja espacio al principio que le está contrapuesto (al A^2), este le puede ser de ayuda y liberarlo de la contradicción, pues ese otro principio es por naturaleza abridor y liberador. Si este otro principio es, precisamente por eso también tiene que permanecer el primero para que haya algo que pueda abrir y liberar; y esa relación de una equipolencia excluyente se transforma en la relación de una concatenación necesaria, ya que si uno de los principios es, el otro también ha de ser (precisamente por eso).

[139] Si no hubiera una potencia de la negación, no habría fundamento alguno para que hubiera la potencia afirmadora, abridora. Pero, a su vez, aquella llega a existir solo mediante esta. Pues ahora la fuerza negadora puede operar tranquilamente y reprimir al ser; de manera antecedente (*antecedenter*), lo ente sigue estando encadenado y solo queda liberado de manera consecuente, mediante una potencia superior. No es una contradicción que lo que estaba encerrado en un momento precedente quede liberado en un momento consecuente: más bien, tuvo que ser encerrado para poder ser liberado. La fuerza encerradora no queda suprimida, sino más bien confirmada cuando una fuerza posterior / pone en libertad lo encerrado. Aquí surge por primera vez un antes y

un después, una auténtica articulación y de este modo tranquilización. La fuerza de atracción se vuelve perceptible a sí misma como fuerza del comienzo al ser superada por el principio que le sigue, y también a lo ahora liberado lo conoce ahora como su precedente necesario (*prius*), como su fundamento y sostén, y lo ama como condición, como el receptáculo en que aparece. 247

[140] Para explicar esta relación, puede servir una relación similar, que propiamente es la misma por cuanto respecta al fundamento último. No hace mucho tiempo se ha intentado exponer la materia como producto de dos fuerzas, las mismas que hasta ahora se nos han mostrado como las fuerzas primigenias de toda la vida: la fuerza de atracción y la fuerza de expansión[26]. Pero aún no se ha comprendido cómo, aceptando que ambas fuerzas son equipotentes (de igual potencia), de su colisión podría surgir algo asible y consistente. Pues si se supone que las dos fuerzas son igualmente fuertes o que predomina una, bajo aquel presupuesto siempre tendrían que suprimirse la una a la otra (igual que pesos iguales en una balanza), o la fuerza más fuerte tendría que suprimir a la más débil; en aquel caso no quedaría nada perceptible, en este caso la fuerza más fuerte se quedaría sola con su excedente, sin que tampoco aquí surgiera algo corporal. No hay manera de cambiar esto, a no ser que se quiera suponer también aquí ese preceder y seguir (un *prius* y *posterius*, una diferencia de potencia) entre las fuerzas. Pero si el estado de envolvimiento, de devoración de la fuerza de expansión por la fuerza de atracción es el primero, que a continuación es superado de manera sucesiva por

una potencia diferente de la potencia primera, independiente de ella, tiene que surgir (como cada fuerza permanece en su ser) un producto que, al igual que la materia, permanece como detenido en el medio entre el cierre total y la expansión completa.

[141] Así pues, de esta manera la relación orgánica lleva a esa potencia del comienzo, que por sí misma es inconstante e inconsistente, a la consistencia de la potencia superior; pero a esta relación orgánica 248
misma es / trasladada mediante la división en que lo originariamente uno llega a ser todo, y cada uno de los principios pasa a su propia potencia, a la relación adecuada a su naturaleza especial.

[142] Así pues, ese otro principio, que (por decirlo así) es el salvador y liberador de la naturaleza, tiene que estar en cualquier caso fuera y por encima de esta naturaleza y comportarse ya por este motivo en relación con ella como lo espiritual con lo corporal. Pero solo en tanto que aquello espiritual para lo que la naturaleza es el escalón más próximo y que es apto para una relación inmediata con ella.

[143] El lenguaje del pueblo ve la tierra como el lugar en que lo esencial está oprimido y encadenado, y llama cielo a la región en que lo esencial reside libre y en su propia esencialidad. Si esa potencia del comienzo está, pues, rebajada al ser y llevada a la consistencia, el germen primigenio de la naturaleza visible futura, no nos equivocaremos al afirmar que esa potencia superior, en la que más bien está patente la esencia y oculta la fuerza negadora, al quedar rebajada al ser no es otra cosa que el elemento primigenio de la esencialidad celestial pura y la base y la materia primera del futuro mundo de los espíritus.

Pues también esa potencia superior, aunque frente a la inferior es como espíritu y vida límpidos, la abridora de todos sus milagros, puede hundirse frente a una potencia superior, convertirse en material y adoptar propiedades pacientes, y por más extraña que pueda sonar la expresión de que también el mundo de los espíritus tiene un material, una base en la que reposa, fuera de Dios no puede existir verdaderamente lo que no haya sido creado a partir de una base diferente de su yo supremo.

[144] Que son influjos celestes mediante lo que toda la vida terrenal existe y es gobernada, y que sin estos influjos no tardaría en surgir una detención de todas las fuerzas, un movimiento de retroceso de toda la vida, de ello convence tanto la investigación más elevada como la observación recurrente cotidianamente. El aire, el agua y todos los elementos son solo instrumentos carentes de inteligencia cuya conjuntación y afinación ha de suceder solo mediante una causa (una cosa primigenia)[27] diferente de ellos y elevada por encima de ellos, a la que por este motivo los antiguos le dieron el nombre de quinta esencia. / Cuán incapaces son por sí mismas las fuerzas 249
subordinadas queda claro a partir de esos años de una decrepitud general que surge en la naturaleza exterior sin necesidad de acontecimientos especiales y con un aire, calor, lluvia y tiempo no inhabituales. Pero estos influjos celestes, que son algo así como el medicamento constante de nuestra Tierra y de los que parte la vida y la salud, proceden en último término (si bien a través de muchos eslabones intermedios) de aquella fuente primigenia de toda la vida, y son influjos inmediatos o mediatos del mundo de los

espíritus, cuya esencia es el hálito inspirador de toda la naturaleza, sin el cual esta no tardaría en caer en un movimiento de retroceso y, por tanto, en descomposición, y además volvería a ser víctima de aquella contradicción originaria y de la inconsistencia inicial, de la cual solo puede ser sacada mediante la relación orgánica con el mundo de los espíritus.

[145] Es una creencia general que el mundo de los espíritus está más cerca de la divinidad que la naturaleza; e igual que Sócrates dice poco antes de morir que va hacia Dios[28], hoy la devoción sigue sirviéndose de la misma expresión en relación con el devoto. Esto parece deberse a lo siguiente. Aquella vida entera que hemos descrito anteriormente es solo *el camino hacía Dios*, el movimiento eterno del que la naturaleza es el comienzo, el cual por su intención es solo una realización progresiva de lo supremo, donde cada nivel sucesivo está más cerca de la divinidad límpida que el anterior. En este sentido, se puede llamar al tránsito del hombre al mundo de los espíritus un ir hacia Dios, si es que el hombre ha recorrido el *camino de la vida* (al que por eso se llama así), no ha cambiado de dirección por su propia culpa y no ha transformado la dirección ascendente en la descendente.

[146] También es habitual llamar al mundo de los espíritus, en contraposición a la naturaleza, la eternidad. Pues la naturaleza es, ciertamente, eterna, pero también es lo iniciante y conserva la naturaleza de lo inicial. Por el contrario, lo en sí mismo ente (A^2) es de la naturaleza de lo eterno. A la eternidad no le contradice el ser generado, pues igual que solo

lo iniciante puede generar también lo eterno puede ser generado.

[147] Pero, ¿tiene consistencia por sí misma esta potencia superior? / ¿No hay también en ella la contraposición y, por tanto, un fundamento de la contradicción y de ese movimiento desdichado? 250

[148] La hemos aceptado como principio en que lo espiritual está vuelto hacia fuera y la fuerza oscura primigenia está puesta negada interiormente. Pero igual que en esa potencia del comienzo la esencia expansora se oponía a la negación, en esta la fuerza primigenia oscurecedora. La segunda potencia es un ser independiente, autónomo para sí; también en ella reside el material para ser desplegado en un mundo propio. Pero es su ley reprimir a la fuerza primigenia negadora; así pues, también le es necesaria una disputa de las direcciones, también ella es víctima por sí misma de aquel movimiento agitado que por doquier parece ser el comienzo y la primera aparición de las fuerzas creadoras.

[149] Tampoco la segunda potencia puede ayudarse a sí misma; también a ella solo se le puede ayudar mediante algo superior. Pero en esa aspiración excluyente primera, como cada cual quería ser lo ente, no reconoce una relación con algo que no sea ella. Así pues, en la gran división también ella será no simplemente desprendida de la contradicción general, sino también liberada de la contradicción interior y llevada a la consistencia. Pues al aparecer en el lugar que le corresponde, al conocerse solo como potencia y reconocer algo superior por encima de sí, se convierte frente a esto superior en el ser, de manera que lo superior puede operar en ella como en

su material o elemento inmediato. Al seguir siendo siempre en sí misma lo que ella es (un sí eterno, que mantiene y oculta en sí la fuerza negadora), no es una contradicción que aquello superior (A^3) libere la fuerza negadora en ella y de este modo la despliegue con sensatez e intención como otro mundo. Pues su naturaleza es solo ser originalmente principio afirmador que encierra la fuerza oscura primigenia; solo se requiere que esto sea su fundamento o comienzo: pero lo que sucede de manera sucesiva no suprime ese fundamento primero, sino que más bien lo confirma porque lo presupone.

[150] Mientras ese ser espiritual estuvo en disputa con la fuerza negadora primigenia, estuvo obligado contra su naturaleza (que es de tipo fluyente, manante) a actuar hacia dentro, y por tanto / no pudo 251
ayudar a la naturaleza, que estaba necesitada de su ayuda. Pero ahora que mediante una potencia superior el ser afirmador está puesto en libertad frente a la fuerza negadora, el mundo de los espíritus puede fluir libremente y actuar hacia abajo o en la naturaleza. De este modo, siendo lo tercero para lo segundo precisamente lo que esto mismo es para lo primero, surge finalmente la armonía más perfecta, y mediante lo tercero el todo está animado como con un solo hálito.

[151] Pero también esto tercero es por sí mismo inconsistente. Pues mientras dominó la necesidad ciega, como no había una separación de las fuerzas y aquel ser puro carente de contraposición (A^3) solo podía ser ente en la disputa contra los otros, tuvo que volverse contra estos como un fuego consumidor; igual que la unidad excluía la contraposición,

también la contraposición excluía la unidad; pero precisamente con ello estaba dado el fundamento para aquel movimiento alternante, para la reanimación constante de la contraposición, para el reinicio constante, pues ni la unidad ni la contraposición deberían ser solas, sino tanto la unidad como la contraposición.

[152]En cuanto la unidad (A^3) pudo elevarse y ser fuera de la contraposición, también la contraposición pudo subsistir fuera de la unidad, y no había contradicción. Pero esto era imposible en aquella equipolencia y no-separación de los principios que se daba inicialmente. Así pues, como el principio libre por su esencia, pero nacido de la necesidad, no pudo desprenderse del principio subordinado, y como estaba detenido el progreso libre, vivo, desde lo inferior a lo superior, de lo superior a lo superno, el principio que no podía avanzar tuvo que retroceder, y de este modo surgió un proceso retrógrado que (como siempre) acabó consumiendo lo formado anteriormente (con fuego), igual que en los cuerpos orgánicos cuando lo subordinado es incrementado tanto que queda suprimida su contraposición con lo superior y por tanto la libertad de este último aparece la auto-incineración voluntaria; si bien esa vida, como es en sí inmortal y en sí no puede no ser, siempre se reanima de nuevo a partir de la ceniza como un fénix, y de este modo surge el círculo eterno que hemos descrito anteriormente.

[153] / Así pues, igual que lo primero solo puede 252
llegar a ser consistente mediante su relación orgánica con lo segundo, y esto solo mediante una relación igual con lo tercero, pero lo tercero no puede elevar-

se por sí mismo, no puede acceder como lo que es (como potencia suprema) al *actus*, todo vuelve a sumergirse en sí mismo y vuelve a la inconsistencia si no se ayuda a lo tercero a que pueda residir libre y fuera de la contraposición, como la unidad silenciosa y tranquila, en su propia limpidez.

[154] Pero esta ayuda no puede llegarle al ser que asciende desde la necesidad mediante una potencia que pertenezca a esa naturaleza eterna; pues la naturaleza eterna ha alcanzado su máximo en él, el hijo de la eternidad, al que el tiempo infatigable quería parir nada más empezar para elevarse a la eternidad por medio de él. Aquí está, pues, el límite entre naturaleza y libertad, entre lo natural y lo sobrenatural. Si no hubiera nada fuera de esa necesidad ciega, la vida se quedaría en este estado oscuro y caótico de un movimiento eterno y que por ello jamás comienza, eterno y que por ello jamás acaba. Pero mediante la contemplación de la libertad eterna también aquello supremo de la naturaleza es elevado a la libertad, y con ello al mismo tiempo también adquieren consistencia y esencia todas las otras fuerzas al pasar cada una de ellas al lugar que le corresponde, y así cada una participa del influjo superior que necesita al principio, y mediatamente todas del influjo divino.

[155] Si hemos conocido el fundamento primero de la naturaleza en esa potencia primera en virtud de la cual el ser necesario se cerró en sí mismo y rehusó hacia fuera, y si en la segunda potencia (contrapuesta a ella) hemos conocido el mundo de los espíritus, ya no podemos tener dudas sobre el significado de la tercera potencia. Esta es ese alma

general que anima el universo, que mediante la referencia inmediata a la divinidad ahora es juiciosa [*besonnen*] y dueña de sí misma, el vínculo eterno tanto entre la naturaleza y[29] el mundo de los espíritus como entre el mundo y Dios, el instrumento inmediato mediante el cual Dios opera en la naturaleza y en el mundo de los espíritus.

[156] / Así, aquel primer fuego salvaje es moderado aquí en un material tranquilo que empero tal vez 253
esté determinado a volver a ser recogido y puesto en un círculo de vida superior todavía. Lo uno se convierte en todo frente a un uno superior, lo inexpresable se vuelve expresable frente a lo que para él es la palabra; el antes y después, la relación excluyente se convierte en un *a la vez*, en un coexistir, es decir (y esto no se puede pasar por alto), lo que en el movimiento era el comienzo o lo primero se convierte ahora en lo más bajo; lo que era el medio se convierte aquí también en lo mediador; lo que era el final y lo tercero se convierte en lo supremo. Antes no había espacio, los tres principios no estaban separados; ahora que renuncian a ser lo mismo (a ser lo ente), llega a haber espacio, llega a haber un arriba verdadero y un abajo verdadero. El lector, que siempre ha de mantener su mirada pegada a lo progresante, observará que aquí de lo no-figurado surge algo figurado [*figürlich*]. En aquel movimiento salvaje solo había la diferencia que en lo corporal designamos mediante derecha e izquierda, solo había una dirección, la del movimiento negador que en lo visible llamamos el movimiento de derecha a izquierda, pues el movimiento era un movimiento que retorna a sí mismo y que solo ascendía para retroceder de nue-

vo, mientras que el movimiento afirmador solo retrocede para volver a ascender; una diferencia que ya queda clara en que en el último movimiento los músculos extensores (es decir, positivos) operan el movimiento ascendente, y los músculos flexores (es decir, negativos) operan el movimiento descendente, mientras que en el movimiento contrapuesto sucede al revés.

[157] Como la vida ha adoptado voluntariamente esa relación orgánica y se ha vuelto apta para la referencia a lo supremo, se sumerge y se convierte realmente en el ser para la divinidad límpida. Pero esta, que en sí misma no es ni ente ni no-ente, se convierte precisamente de este modo en ente frente a la vida subordinada a ella y que se halla en relación con ella. Ahora, la divinidad reposa en la naturaleza eterna y manda sobre ella, de una manera no diferente a como el Sol sobre la Tierra, el pájaro sobre sus crías. Quien encuentre innoble esta comparación, / tenga en cuenta la expresiva frase que figu- 254
ra en Génesis 1, 2 de acuerdo con su significado original. La divinidad conoce en ella la propia naturaleza eterna, y desde ese momento es inseparable de ella, aunque sea libre frente a ella y no esté ni atada a ella ni enredada en ella.

[158] Aquí cabe esperar que irrumpa la objeción que desde hace tiempo apremia al lector. Así pues, aquel estado de la contradicción precede al Dios ente. Dios no es ente desde toda la eternidad, como tiene que ser y como es de acuerdo con la creencia general. Algo precede al Dios ente: un estado caótico y contradictorio en la naturaleza divina. Mal estaría toda la base de nuestra doctrina si estas consecuen-

cias fueran lícitas. De ahí que contestemos que Dios jamás puede llegar a ser ente, sino que es ente desde la eternidad. ¿Qué se sigue de ahí? Nada más sino que esa división también ha sucedido desde la eternidad; desde la eternidad, lo necesario está sometido a la libertad. Mediante la divinidad ente, mediante aquel ser sobrenatural de la libertad está puesto como pasado ese estado primigenio de la contradicción, ese fuego salvaje, esa vida del afán y del deseo; pero, ya que la divinidad (siendo desde la eternidad) jamás puede llegar a ser ente, como un pasado eterno, como un pasado que no ha llegado a ser, que era pasado con igual inicialidad y desde toda la eternidad.

[159] Si quisiéramos recorrer el camino puro de la exposición histórica, es decir, científica, tendríamos que tratar lo que Dios tiene en sí *qua* su pasado eterno como lo primero, como lo realmente precedente de Dios; la consideración de que es su pasado *eterno* no podría impedírnoslo; el mismo Dios conoce esa vida como lo pasado a través de él y por tanto también por referencia a él; que es algo pasado *eternamente* es solo la última determinación que añadimos a todo el gran concepto cuyo conocimiento es el provecho de toda la investigación anterior.

[160] Pues propiamente no hemos obtenido nada más que el concepto completo de la divinidad, que es lo en sí mismo ni ente ni no-ente, lo eternamente 255
ente mediante la referencia eterna a su naturaleza, a lo / relativamente exterior de sí misma. ¿Cómo podríamos penetrar en este concepto y captar su plenitud si no empezáramos a trabajar por partes, con la

reserva de mostrar al final todo el concepto completo en una sola mirada?

[161] Es bien sabido que la mayoría o incluso todos los que han empezado esta obra antes que nosotros tomaron un punto de partida completamente diferente. Todos parten de que la divinidad es en sí misma un silencio eterno, absorbido por completo en sí mismo, apareciendo en sí mismo, y hasta aquí dicen al menos unas palabras comprensibles. Pero cuando prosiguen y dicen que en su manifestación la divinidad carente en sí misma de naturaleza, la libertad eterna adoptó la naturaleza, o que entonces se manifestó aquel ser, o que entonces la divinidad[30] extrajo algo de sí misma y que con esta manifestación o extracción comienza la vida, el movimiento y la revelación, están diciendo unas palabras incomprensibles para ellos mismos y para los demás. Pues no se puede hacer comprensible con ningún tipo de pensamientos cómo lo que en sí carece de naturaleza y está fuera de todo afán y deseo ha *adoptado* naturaleza, o cómo lo que apareció puramente en sí pudo salir de sí en un momento o acto sucesivo (pues no es pensable de otra manera) sin un motivo ni una causa que lo condujera a ello, cómo pudo suprimir o interrumpir su unidad y silencio eternos.

[162] Ya anteriormente ha quedado demostrado que el concepto de la divinidad supremo y más puro, que es aceptado generalmente y ya ha sido puesto a la base del argumento ontológico, que ese concepto en virtud del cual en Dios la esencia es también el ser y el ser es también la esencia conduce necesariamente al otro concepto: que la divinidad es lo en sí mismo ni ente ni no-ente. Ahora se exige como con

una voz que la divinidad sea ente; a la razón y al sentimiento no les satisface un Dios que es un puro Ello, sino que exigen un Dios que sea Él.

[163] Era esta la cuestión de todos los tiempos: cómo la divinidad pura, que en sí ni es ente ni es no-ente, pudo ser ente; la otra cuestión sobre cómo la divinidad en sí no-revelada, absorbida, pudo llegar a ser revelada, / exterior, en el fondo solo es otra ex- 256
presión de la misma pregunta.

[164] Sea cual fuere la respuesta que el ingenio humano pudiera inventar, en ningún caso podría ser de tal tipo que Dios dejara en el ser-ente de ser el que en sí mismo está por encima del ente. En Dios no hay cambio ni mutación; desde lo oculto, Dios no puede llegar a ser un Dios manifiesto de tal modo que deje de ser el Dios oculto; desde lo que está por encima del ente Dios no puede llegar a ser un Dios ente de tal modo que Dios deje de ser el que en sí está por encima del ente; esa espiritualidad e inasibilidad supremas de Dios no pueden transformarse, como en las bodas de Caná el agua en vino, en comprensibilidad e inteligibilidad.

[165] De ahí que sean en sí mismos ilícitos todos los intentos que pretenden responder a aquella pregunta mediante algún tipo de movimiento en Dios mismo, por más que se trate de un movimiento eterno. Pues ya fuera un movimiento necesario o voluntario mediante lo cual Dios pasara al ser diferente de la esencia, en el primer caso sería ya al principio no libre, y no (como es y tiene que ser) la libertad eterna; en el otro caso, como Dios ya está operante (es decir, real y ente) en el movimiento no llegaría al ser como lo en sí ni ente ni no-ente; así

pues, en ambos casos Dios no sería ente como el querer límpido, como la libertad eterna, es decir, no como lo que Dios es. Pero es imposible que algo llegue a ser ente a costa y (digamos) con la pérdida de lo que es.

[166] No hay más que una solución para esa cuestión. Como en sí mismo Dios no es ni ente ni no-ente, ni puede llegar a ser ente mediante un movimiento en sí mismo, sino que siempre (también existiendo realmente) ha de seguir en sí mismo siendo lo que está por encima del ente, no puede ser o (de manera eterna) llegar a ser ente en sí, sino solo por relación a otro; y solo en la medida en que esto otro sea para él el ser, o algo que con él solo puede guardar la relación del ser.

[167] Esto está en sí suficientemente claro, y nadie lo discutirá fácilmente. Pero ¿de dónde esto otro? Esta cuestión / es difícil también debido a la naturaleza de lo otro. Pues como frente a la divinidad solo 257
debe poder comportarse como ser, parece tener que ser aquello que [siendo] por su naturaleza no-*ente*, no está siendo [ente], no es como lo Supremo, y no lo es por estar por encima de lo ente, sino por estar por debajo de él. Y sin embargo no puede ser algo en absoluto no-ente. Tiene, pues, que ser algo que no sea en sí no-ente, que solo frente a lo supremo *llegue a ser* algo no-ente.

[168] ¿De dónde, pues, esto otro enigmático? Son célebres los intentos hechos desde los tiempos más tempranos para hacer luz al respecto. El más antiguo parece ser la doctrina de que el material primigenio de todo lo que es diferente de Dios fluyó de la divinidad, aunque es seguro que ahora se llama doctrina

de la emanación a algunas cosas que tienen un sentido completamente diferente. Por menos que explique y sea ella misma explicable, esta doctrina tiene la ventaja de que deja a la divinidad en su silencio y libertad originarias. No es más que un desdichado término medio entre esta doctrina y la doctrina habitual que antes del comienzo de las cosas Dios extrajo de sí algo (de acuerdo con algunos, a Sí Mismo) que contenía la disposición para la Creación futura. Así, esa divinidad silenciosa, antes de separarse, estaba cargada de una manera igualmente originaria con el material primigenio del mundo futuro.

[169] Lo más similar a la verdad sigue siendo la noción vigente entre los teólogos de que Dios es desde la primera base la causa en reposo de lo diverso de él no mediante una acción o movimiento exterior, sino mediante su mera voluntad. Así pues, estos han visto algo de la verdad, pero han vuelto a desfigurar el concepto correcto en la expresión al distinguir esa voluntad respecto de Dios. Pues ya sea esta voluntad eterna (como algunos enseñan explícitamente) o no eterna, en el primer caso no se comprende cómo este querer ha de ser diferenciado en la eternidad límpida respecto de la divinidad misma, especialmente porque los más ingeniosos han enseñado siempre que todo lo que hay en Dios es Dios mismo y que la voluntad de Dios no es otra cosa que el Dios volente mismo; en el otro caso, suponen en la eternidad un surgimiento, en la divinidad límpida 258
un tránsito del no querer al / querer, lo cual es completamente impensable sin una motivación que aparezca por medio.

[170] Lo verdadero es que Dios mismo es esencialmente una voluntad en reposo (que es libertad límpida), y que, si esta es, necesaria e inmediatamente ha de ser también lo otro. De acuerdo con ello, la doctrina de los teólogos podría ser expuesta así: Dios es la causa de eso otro, no la causa operante, sino la causa silenciosa, la causa esencial; no hace falta más que ese ser absorbido en la esencia para que lo otro sea. Pues como ese ser no puede ser en tanto que tal, y sin embargo tampoco puede permanecer en esta abstracción, pone inmediatamente y sin ningún movimiento (precisamente *mediante* su limpidez) eso otro que es para él el ser. Pues igual que ese fuego eléctrico puro que por su naturaleza es irradiante y comunicativo no puede ser ni un instante como tal sin su contrario, e incluso solo es cuando despierta a este, igual que ese fuego causa su propio opuesto sin una acción especial, simplemente mediante su pureza y abstracción; o igual que un fuego que no puede ser realmente sin un material, si fuera necesariamente real pondría el material inmediatamente y sin movimiento, mediante su mera esencia: para que sea eso otro, solo hace falta la divinidad misma, en tanto que un espíritu puro y abstraído de todo ser.

[171] Ahora bien, de acuerdo con esta noción (que sería similar a la vieja doctrina de la tesis, a la que sigue por sí misma la antítesis) cambia aquel concepto primero de divinidad, en el que no está pensado nada más que la espiritualidad límpida. Pues como Dios no es causa de lo otro mediante su voluntad especial, sino mediante su mera esencia, esto otro es algo que, ciertamente, no es su esencia, pero sí es al-

go que forma parte de su esencia de una manera natural e inseparable. Se sigue, pues, que si la divinidad pura es = A y eso otro es = B, el concepto completo de la divinidad ente y viva no es simplemente A, sino A + B.

[172] Así pues, parece que también por el otro camino (en el que se parte de la espiritualidad límpida) se puede llegar precisamente a aquel concepto de la divinidad. / Ahora bien, este camino o esta conexión podría ser como mucho una conexión dialéctica, pero nunca una conexión histórica, es decir, propiamente científica. No podemos volver con nuestros pensamientos a esa abstracción. No conocemos a Dios de otra manera que en aquella referencia a una naturaleza eterna subordinada a él; esta síntesis es nuestro primer pensamiento, nuestro pensamiento más antiguo. No sabemos de otro Dios que de un Dios vivo; aquel nexo de su vida espiritual suprema con una vida natural es el secreto primigenio de su individualidad, el milagro de la vida indisoluble, según se expresa de manera muy significativa uno de los apóstoles (Hebreos 7, 16). 259

[173] Pero si queremos generar científicamente el pensamiento de esa síntesis, como no puede ser de otra manera, hemos de partir de lo que Dios pone en esta síntesis misma como su pasado eterno, y de lo que en él no puede estar puesto en otra forma que la del pasado.

[174] El pasado… un concepto serio, conocido por todos, y sin embargo comprendido por pocos. La mayoría no sabe de otro pasado que el que, engrandecido en cada instante precisamente por este, aún está llegando a ser y no es. Sin un presente decidido

y determinado, no hay pasado; ¿cuántos disfrutan de un presente así? El hombre que no se ha superado a sí mismo no tiene pasado, o más bien nunca sale del pasado, vive continuamente en el pasado. Beneficioso y provechoso es para el hombre haber dejado algo (como se suele decir) detrás de sí, es decir, haberlo puesto como pasado; de este modo, el futuro se le vuelve alegre, y fácil sacar algo adelante. Solo el hombre que tiene la fuerza de desprenderse de sí mismo (de lo subordinado de su ser) es capaz de crearse un pasado; solo este disfruta de un verdadero presente y afronta un auténtico futuro; y ya mediante estas consideraciones éticas quedaría claro que no es posible otro presente que el que reposa en un pasado decidido, así como que no es posible otro pasado que el que está a la base de un presente en tanto que lo superado.

[175] Ciertamente, los metafísicos se imaginan que hay un / concepto de la eternidad completamente puro de toda mezcla con los conceptos de tiempo. 260
Puede que tengan razón si hablan de esa eternidad completamente inoperante hacia fuera que, según hemos mostrado, es como una nada frente a todo lo demás; de esta eternidad está excluido el concepto de presente, igual que los de pasado y futuro. Pero tan pronto como los metafísicos intentan hablar de una eternidad viva y real ya no saben otra cosa sino que es un ahora constante, un presente eterno; igual que para el tiempo, en tanto que pareja de la eternidad (también para aquel tiempo eterno), el único concepto que hay es que es el no-presente eterno.

[176] Pero si no se puede pensar un presente que no repose en un pasado, tampoco se puede pensar

un presente eterno que no tenga a su base un pasado eterno.

[177] La verdadera eternidad no es la que excluye todo tiempo, sino la que contiene, sometido a ella, el tiempo (el tiempo eterno). La eternidad real es la superación del tiempo; igual que la inteligente lengua hebrea expresa victoria (a la que pone como una de las primeras propiedades de Dios) y eternidad mediante una sola palabra (*naezach*).

[178] No hay vida sin simultánea muerte. En el acto mismo mediante el cual se pone un ser-ente (existencia), tiene que morir uno para que viva otro. Pues en tanto que tal lo ente solo puede elevarse por encima de algo no-ente. En el instante en que un cuerpo orgánico ha de llegar a ser, la materia ha de perder su autonomía y convertirse en mera forma para la esencia auténtica.

[179] Cada tipo de vida es una serie y concatenación de estados, pues cada estado precedente es fundamento, madre, potencia alumbradora del estado siguiente. Así, la vida natural es el escalón para la vida espiritual; más tarde o más temprano llega a un punto en el que no puede permanecer, pero más allá del cual no puede ir por sí misma, y entonces necesita de una vida superior para ser elevada por encima de sí misma. Igual que la vida natural en el hombre, cuando no puede encontrar la potencia espiritual superior, cae víctima de la intranquilidad interior, de ese movimiento oscilante sin sentido ni fin que es lo peculiar de la demencia, también a gran escala la Tierra parece haber encontrado su articulación, la armonía de todas sus creaciones / y, por tanto, la 261
tranquilidad una vez que lo natural en ella se ha ele-

vado mediante el hombre al contacto con lo espiritual. Pero también en la vida natu-ral se encuentra una serie así de estados, ya que siempre el precedente se convierte para el siguiente en pasado. La salud y perfección de la vida reposa solo en la constancia del progreso, de la sucesión sin freno de las potencias, y al igual que todas las enfermedades son consecuencia del progreso frenado (enfermedades de desarrollo) también los engendros son solo consecuencia del incremento interrumpido, frenado. Pues si la naturaleza no puede encontrar la potencia que le ayude y la transfigure en lo superior, ha de pasar a una vida malformada, pues el impulso de progresar no cesa y la naturaleza no puede detenerse ni ir más allá.

[180] También en la vida divina, como en todas las demás, hay movimiento, progreso. La cuestión es solo en qué se diferencia esta vida divina en aquella relación respecto de toda la demás vida, y en especial de la humana.

[181] Primero, en que esa serie y concatenación es soluble en la vida humana, pero no en la divina. Dios está en una elevación constante; los caminos del Señor son justos, tal como dice la Escritura[31], es decir, van hacia delante, todo lo regresivo va contra su naturaleza. Por consiguiente, Dios solo puede tener en sí como un pasado eterno esa vida que transcurre en un círculo constante.

[182] La solubilidad de la vida o la posibilidad de que se suprima la constancia del tránsito de la potencia inferior a la potencia superior es la causa de la enfermedad y de la muerte tanto natural como es-

piritual. Por ello se llama a Dios el único incorruptible y el único que tiene inmortalidad.

[183] Una segunda diferencia es que en Dios esa serie es una serie real, pero no por ello una serie que ha sucedido en el tiempo. En un mismo acto (en el acto de la gran decisión) se pone 1 (la primera potencia) como lo precedente de 2, 2 como lo precedente de 3, y así el todo (1, 2, 3) como lo precedente de 4, es decir, se incluye en la eternidad misma una 262
serie, un tiempo; / no se trata de una eternidad vacía (abstracta), sino que en sí misma contiene el tiempo, sometido.

[184] Lo que es el todo es antes que el uno, la necesidad es antes que la libertad, la naturaleza es antes que lo que está fuera y por encima de toda naturaleza, y sin embargo aquí no hay tiempo, ya que todo está comprendido en el mismo acto indivisible. No hay vida sin superación de la muerte, y así como toda existencia reposa (en tanto que presente) en un pasado, en especial aquella existencia que propiamente consiste en la auto-presencia, aquella existencia consciente de sí misma.

[185] No se puede pensar una consciencia (un *ser* consciente)[32] eterna, o sería igual a la carencia de consciencia. Ciertamente, ese ser supremo que aquí también es la esencia misma tiene que ser en sí el saber más límpido, ya que en él lo ente y el ser (sujeto y objeto) son por completo uno (aquí va también la conocida ecuación: el ser supremo = al saber supremo). Pero lo que es el saber límpido aún no es de suyo lo sapiente. El ser [*Seyn*] supremo puede comportarse como lo ente solo frente a otro, que para él es

el ser, solo así ese saber límpido puede comportarse como lo sapiente y ser elevado a *actus*.

[186] No hay un llegar a ser consciente (y por tanto tampoco un ser consciente) sin poner algo pasado. No hay consciencia sin algo que está al mismo tiempo excluido y atraído. Lo que es consciente excluye aquello de lo que es consciente en tanto que no es sí mismo, y sin embargo tiene que atraerlo (precisamente en tanto que aquello de lo que es consciente) en tanto que sí mismo, pero en otra figura. Esto al mismo tiempo excluido y atraído en la consciencia solo puede ser lo carente de consciencia. Por consiguiente, toda consciencia tiene a su base lo carente de consciencia, y precisamente al llegar a ser consciente esto queda puesto como pasado por aquello que llega a ser consciente. Pero, por supuesto, no hay que pensar que Dios haya carecido de consciencia durante cierto tiempo y que luego haya llegado a ser consciente; pero sí es pensable que en el mismo acto indivisible del llegar a ser consciente lo carente de consciencia y lo consciente han sido captados a la vez por Dios, esto como lo eternamente presente, aquello con la determinación de lo eternamente pasado.

[187] / La consciencia consiste solo en el acto del llegar a ser consciente, y así tampoco se puede pen- 263
sar en Dios una consciencia eterna, sino solo un llegar-a-ser-consciente eterno. Y así tampoco aquel *rapport* en que entra la libertad eterna con la naturaleza es otra cosa que el eterno llegar-a-sí de lo supremo. Al aliarse con la naturaleza, la divinidad límpida no llega a algo ajeno, llega a lo propio de sí (εἰσ τὰ ἴδια)[33], y conoce a la naturaleza como su propia

naturaleza eterna. Así, lo en sí eternamente iniciante tampoco conoce en ese espíritu límpido a otro Dios, diferente de él, sino solo a su propio yo supremo.

[188] La mayoría comienza intentando explicar una revelación de la divinidad. Pero lo que ha de darse, primero ha de tenerse a sí mismo; lo que quiere expresarse ha de llegar primero a sí mismo; lo que ha de revelarse a otros, primero ha de ser manifiesto a sí mismo. Pero todo lo que ha de llegar a ser en sí mismo tiene que buscarse; tiene que haber en él algo que busca y algo que es buscado. Pero aquello no puede ser uno con esto, y por su raíz ambos tienen que permanecer independientes el uno del otro para que eternamente haya algo que se busca y algo que busca y encuentra, y una alegría eterna del encontrar y del ser encontrado. Solo así se puede pensar una consciencia que está viva eternamente. Esta consciencia, que reposa en el quebrar y en el superar algo contrapuesto, no está quieta, muerta, sino eternamente viva, y surge siempre de nuevo.

[189] Una especial dificultad la presenta para quien piense con profundidad la explicación de cómo lo eterno puede llegar a ser consciente de su eternidad, aunque la mayoría pasa por encima de esta cuestión con pies ligeros. En la eternidad vacía, abstracta, no se puede pensar una consciencia; la consciencia de la eternidad solo puede expresarse en aquella frase: -Yo soy el que fue, el que es y el que será»; o más interiormente en el nombre intraducibie que el Dios supremo se da frente a Moisés y que en la lengua básica expresa con las mismas palabras 264
los diversos significados: «Yo soy el que fui; yo fui el que / seré; yo seré el que soy»[34]. La consciencia de

semejante eternidad es imposible sin una distinción de tiempos. Pero ¿cómo ha de distinguir lo eterno que no encuentra en sí más que mediante otro? Esto otro es para el espíritu de la eternidad la naturaleza, con la que está en relación. En ella Dios se conoce como el que *fue* porque la pone como su pasado *eterno*, y por tanto Se conoce como el que tuvo que ser ente eternamente, ya que frente a Él (el que es) la naturaleza solo puede ser pasado. De este modo, Dios vuelve a dar a su eternidad misma la eternidad como fundamento, o más bien la pone como una eternidad carente por completo de fundamento, que solo reposa en una eternidad. Dios se conoce en ella como el que es, como el eternamente presente en contraposición con lo que antes de él es como algo eternamente pasado. En ella se conoce como el que *será* porque se contempla como la libertad eterna frente a ella y, por tanto, la contempla como el posible objeto de una voluntad futura. Dios se conoce como el que no solo fue, es y será, sino también como *el mismo* que fue, es y será, porque Dios solo es como el mismo ser absorbido en la esencia que él fue eternamente, y también en todo el futuro solo puede ser como lo que él es, como ese ser esencial.

[190] Pues Dios aún es como lo en sí ni ente ni no-ente: en tanto que esto, es ente solo frente a lo que para él es el ser, no en sí; Dios aún es la libertad eterna frente al ser, el poder eterno de realizarse en él y mediante el mismo, pero aún no se ha explicado, aún es la voluntad que reposa, que no quiere realmente.

[191] Como esa naturaleza es lo primero exterior y visible de Dios, es un pensamiento muy natural

considerar a esa naturaleza el cuerpo de la divinidad y considerar a aquello que está por encima del ente el espíritu que gobierna este cuerpo. Ahora bien, primero la naturaleza eterna es un todo formado por el cuerpo, el alma y el espíritu. Luego, estos tres están encadenados unos a otros, y conforman en el estado no libre, no separado, esa rueda de la naturaleza que también en el hombre es lo auténticamente interior. Pero el espíritu de la eternidad no está atado a la naturaleza, sino que permanece en libertad eterna frente a ella, aunque no se puede separar de ella. 265
Pues en tanto que la / potencia eternamente curativa, reconciliadora, en tanto que la beneficencia eterna misma, el espíritu de la eternidad solo puede volverse perceptible a sí mismo en esta referencia.

[192] De ahí que si se quisiera (como es correcto) buscar una comparación humana para esta relación, sería esta. La naturaleza eterna es en Dios lo mismo que en el hombre es su naturaleza, en la medida en que por esta se entienda el todo formado por el cuerpo, el alma y el espíritu. Esta naturaleza del hombre está abandonada a sí misma, igual que la naturaleza eterna es una vida de la adversidad y del miedo, un fuego incesantemente consumidor, que se vuelve a generar a sí mismo continuamente. También ella precisa de la reconciliación, para lo cual el medio no está *en ella* misma, sino fuera y por encima de ella. Solo mediante el espíritu de Dios, al que por eso se llama el espíritu desde arriba, puede volver a nacer, es decir, escapar a la vieja vida, ponerla como pasado y pasar a una nueva vida. Así pues, no como el espíritu o el alma son en relación con el cuerpo, sino como es en relación con toda la naturaleza del hom-

bre aquel espíritu divino que no le pertenece, aquel dirigente para la vida, según fue llamado ya en los antiguos misterios, así es también aquello que está por encima del ente en relación con la naturaleza que está en contacto con él.

[193] Pero igual que el espíritu eterno, libre y no atado a nada manda sobre la naturaleza, tampoco esta está obligada, sino que está sometida a él voluntariamente. La contemplación y la presencia de esa limpidez esencial no tiene sobre la naturaleza otro efecto que ponerla en libertad, de tal manera que puede ceder a la división o resistírsele y volver a ser víctima de la vida del afán y del deseo. Pero la naturaleza se confirma mediante esta voluntariedad del sometimiento como naturaleza divina, como la que ya era divina en sí misma, al margen de esa relación con la divinidad límpida. Ella misma, una vez puesta en libertad, se vence a sí misma mediante la fuerza de lo supremo, y pone como pasado su propia vida en la medida en que sea propia, diferente de Dios.

[194] Así, nada debería reposar sobre la mera necesidad, y la voluntariedad suprema manifestaría ya en los primeros comienzos de la vida la libertad ilimitada de Dios.

[195] / Así pues, la naturaleza se ha sometido con igual inicialidad, no en virtud de su voluntad propia 266
o natural, sino forzada por la necesidad [*Noth*] (este es el sentido del οὐχ ἑκοῦσα, Romanos 8, 20, donde se está hablando de un sometimiento posterior), pero sí por mor de aquel que la ha sometido, y con la esperanza de que también ella quede libre de la esclavitud (la necesidad ciega) de ese ser eternamente

pasajero que se consume a sí mismo y sea elevada a una gloria imperecedera.

[196] Pero precisamente porque la naturaleza está sometida solo voluntaria-mente sigue conservando en sí la posibilidad de apartarse de ese orden y volver a una vida propia, alejada de Dios. En el sometimiento, la naturaleza no ha renunciado al ser, sino solo a la vida propia, independiente de Dios, y ha renunciado a esto no por cuanto respecta a la raíz o a la posibilidad, sino solo por cuanto respecta a la realidad. Así pues, la naturaleza conserva también en este sometimiento un motivo propio de automovimiento, una fuente de la libertad que no llega a la actuación (al *actus*), sino que siempre se detiene en la mera posiblidad (potencialidad).

[197] Aunque la divinidad fuera envidiosa, como dice Platón[35], no podría eliminar las fuerzas de esta vida, pues de este modo tendría que eliminar su propia viveza, el fundamento de su ser-ente.

[198] Si esa conexión mediante la cual Dios es Dios vivo no es una conexión muerta, sino una conexión eternamente móvil, tenemos que pensar incluso aquella vida ahora sometida a la divinidad en la disposición continua a presentarse como vida propia para que no se dé un sometimiento ciego, sino un deleite eterno, una mitigación de la búsqueda (del afán), una alegría eterna del encontrar y del ser encontrado, del superar y del ser superado.

[199] Igual que en el cuerpo sano solo hay un sentimiento de salud si la unidad que lo gobierna somete continuamente a la vida falsa que está dispuesta a aparecer, al movimiento que se aparta de la armonía

y que se le opone, en Dios no habría vida ni alegría de vivir si las fuerzas ahora subordinadas no se encontraran en la / posibilidad continua de lanzar la contradicción contra la unidad, pero también tranquilizadas y reconciliadas incesantemente de nuevo mediante el sentimiento de la unidad benefactora que las controla. 267

[200] Y aquí llegamos a un concepto nuevo (o más bien solo incrementado) de lo no-ente. A aquella vida inicial de la necesidad ciega no se le podía llamar ente, pues jamás alcanzó consistencia, ser, sino que se detuvo en el impulso y en el deseo del ser. Ahora se le ha cumplido este deseo, ya que en esa subordinación ha llegado realmente al ser en reposo; pero este deseo solo está cumplido en la medida en que esa vida se ha sometido, es decir, en la medida en que se ha conocido como un ente de orden inferior, como algo relativamente no-ente.

[201] Ahora afirmamos la posibilidad de que precisamente esto ahora no-ente pueda salir de este estado de potencialidad y volver a intentar elevarse a lo ente. De este modo surge un concepto incrementado de lo no-ente que a menudo estamos obligados a reconocer en la naturaleza y en la vida, y que nos demuestra contundentemente que hay algo medio entre lo que es y la nada: lo que no es ni debe ser, pero intenta ser. No es, pues solo intenta ser, y tampoco es nada, pues tiene que ser de cierto modo para desear.

[202] Nadie afirmará que la enfermedad es una vida auténtica, una vida verdaderamente viva (*vita vere vitalis*), y sin embargo es una vida, pero falsa, no una vida ente, pero sí una vida que quiere elevar-

se del no-ser al ser. El error no es un conocimiento verdadero, es decir, real, y tampoco es nada; o es una nada, pero que intenta ser algo. Lo malvado es interiormente mentira y carencia de todo ser verdadero; y sin embargo es, y muestra una realidad temible, no en tanto que algo verdaderamente ente, pero sí por naturaleza en tanto que algo que intenta ser ente.

[203] Esa vida ciega inicial, cuya naturaleza no es nada más que disputa, miedo y contradicción, si alguna vez fue puesta por sí misma, si no fue / absorbida desde la eternidad por una vida superior y devuelta a la potencialidad, no por ello se podía llamar ni enferma ni malvada; pues estos conceptos solo son posibles una vez que la vida se ha sometido a la unidad tranquilizadora, pero al mismo tiempo es libre para aparecer, para sustraerse a ella y entrar en su propia naturaleza. 268

[204] Cuando un ser orgánico enferma, pasan a primer plano las fuerzas que antes estaban ocultas en él; o cuando se disuelve por completo el lazo de la unidad y las fuerzas de la vida que antes estaban sometidas a algo superior, abandonadas por el espíritu dominante, pueden seguir libremente sus propias inclinaciones y modos de acción, se hace patente qué horror (del que durante la vida no tenemos sensación alguna) estaba refrenado por este encantamiento de la vida, y lo que aún era objeto de veneración o de amor se convierte en objeto del miedo y del desprecio terrible. Cuando los abismos del corazón humano se abren en lo malvado y surgen esos pensamientos horribles que deberían estar sepultados eternamente en la noche y las tinieblas: solo entonces sabemos lo que hay potencialmente en el

hombre y cómo está constituida propiamente su naturaleza para sí o abandonada a sí misma.

[205] Si tenemos en cuenta todo lo horrible que hay en la naturaleza y en el mundo de los espíritus y que una mano benevolente parece ocultarnos, no podemos dudar de que la divinidad reina sobre un mundo de horrores ni de que a Dios, de acuerdo con lo que está oculto en él y mediante él, se le puede llamar el terrible no en sentido impropio, sino en el propio[36].

[206] Así pues, en sí misma esa vida pasada o puesta en lo oculto mediante Dios sigue siendo lo que era antes; aún dormitan en ella las fuerzas de aquel fuego consumidor, pero tranquilizadas y como sepultadas por aquella *palabra* mediante la cual lo uno se ha convertido en el todo; si se pudiera quitar esa potencia reconciliadora, esa vida volvería en seguida a ser víctima de aquella vida de la contradicción y del deseo consumidor. Pero mediante la fuerza desde arriba la naturaleza se captura a sí misma y vence a su propia necesidad, entregándose voluntariamente a la división y de este modo [conquista] / el aire y alegría] vital eternos de la divinidad en sí 269
no-ente e inasible.

[207] Hasta aquí hemos seguido continuamente el curso irrefrenable de la investigación, que no permitía ninguna interrupción, pues solo con la última determinación añadida queda completado lo uno y entero, cuyo concepto buscábamos. Pues todo lo anterior no era, dicho en el lenguaje habitual, otra cosa que la construcción completa de la idea de Dios, que no se puede captar en una explicación breve ni circunscribir con límites, como si se tratara de una fi-

gura geométrica. Lo que hemos descrito hasta ahora (en la medida de lo posible) es solo la vida eterna de la divinidad; a partir de ahora puede comenzar la historia auténtica que nos hemos propuesto describir, la narración de aquella serie de acciones libres mediante la cual Dios ha decidido desde la eternidad revelarse.

[208] Pero antes de que nos abandonemos al curso de esta historia, permítasenos demorarnos un rato en la consideración de lo que hemos encontrado hasta ahora. Lo que cuenta es que se capte esa unidad en Dios que al mismo tiempo es dualidad, o al revés la dualidad que al mismo tiempo es unidad. Si Dios fuera lo mismo que su naturaleza eterna o estuviera atado a ella, solo habría unidad. Si ambos estuvieran completamente separados, solo habría dualidad. Pero el concepto de esa unidad que, al ser voluntaria, incluye una dualidad es completamente ajeno a estos tiempos. Estos solo quieren unidad, y no quieren saber en Dios nada más que espíritu y simplicidad purísima.

[209] Ciertamente, se ha mostrado con evidencia que la divinidad en sí y para sí misma o en tanto que el espíritu más límpido está elevada por encima de todo ser; de lo cual se sigue por sí mismo que no podría ser sin una potencia eterna (no generadora, pero alumbradora, que la lleve al ser), que su existencia viva y real no es quieta y muerta, sino eterno nacimiento al ser, cuyos medios y herramientas por ello se llaman en sentido auténtico la naturaleza *eterna* (la potencia alumbradora) de Dios.

[210] Pero sabemos cómo en este momento los argumentos de la ciencia pueden poco / frente a una

manera de sentir arraigada, especialmente si va acompañada por imaginaciones de espiritualidad elevada, como sucede hoy con la dominante «religión racional pura», que cree situar a Dios tanto más alto cuanto más puramente haya eliminado de él toda fuerza viva de movimiento, toda naturaleza. 270

[211] Pues bien, se podría mostrar cuán moderna [*modern*] es esta manera de pensar. Pues toda nuestra filosofía reciente es solo como de ayer. Desde que el iniciador de la misma (Descartes) rompió por completo el nexo vivo con la formación anterior e intentó construir la filosofía como desde el principio y como si antes de él nadie hubiera pensado o filosofado, simplemente siguiendo los conceptos de su tiempo, desde entonces no hay más que la prosecución coherente y consecuente de un error fundamental, que se ha extendido por todos los diversos sistemas hasta los tiempos más recientes. Es en sí absurdo aplicar este patrón completamente moderno a lo que ha roto todo nexo con lo reciente para volver a ponerse en conexión con lo verdaderamente antiguo y antiquísimo.

[212] Ya en sí es deseable para todo el que hable con conocimiento de los primeros comienzos enlazar con algo venerable desde antiguo, con una tradición muy acreditada, en la que reposen los pensamientos de los seres humanos. ¿No invoca el mismo Platón en los puntos supremos de sus diálogos una frase transmitida desde la antigüedad o una sentencia sagrada? El lector o el oyente es alejado así de la opinión perjudicial de que el autor pretende haber sacado todo eso de su propia cabeza y comunicar una sabiduría que él mismo se ha inventado; el es-

fuerzo y la tensión que esa opinión siempre provoca se disuelve en la tranquilidad que el hombre siente siempre que sabe que tiene tierra firme debajo de sí, una sensación que es muy ventajosa para la investigación.

[213] Doblemente deseable es ese enlace para quien no quiere introducir una opinión nueva, sino solo volver a hacer valer en tiempos que propiamente han perdido todos los conceptos firmes la verdad que ha existido desde hace tiempo, si bien oculta.

[214] / ¿Dónde podía encontrar yo esta tradición 271
más que en los documentos inquebrantables y que reposan eternamente sobre sí mismos, y que son los únicos en contener una historia del mundo y del hombre que se extiende del comienzo al fin? Esto puede servir como explicación de que hasta ahora ya hayamos recordado con frecuencia sentencias de aquellos libros sagrados y a continuación esto suceda tal vez con más frecuencia todavía. Pues el hecho de que el autor remita con igual frecuencia a los fragmentos órficos, a los libros Zenda o a escritos hindúes tal vez pueda ser considerado ornato erudito, y a algunos les parecerá menos singular que la relación con estos escritos, para cuya explicación completa por cuanto respecta al lenguaje, la historia y la doctrina tendría que colaborar toda la ciencia y erudición del mundo. Pues nadie pretenderá afirmar que el concepto doctrinal presente ha agotado las riquezas de la Escritura; nadie pretenderá negar que aún no se ha encontrado el sistema que explique todas las sentencias de la Escritura y las lleve a una armonía perfecta. Todavía hay que dejar en la oscuridad o arrinconar un gran número de pasajes de sen-

tido sumamente difícil. Por ello en nuestros sistemas se encuentran los puntos doctrinales más sobresalientes, pero presentados de una manera rígidamente dogmática, sin la conexión interior, los tránsitos, los miembros mediadores, que son lo único que podría hacer de ellos un todo comprensible que ya no requiriera una fe ciega, sino que recibiría la aprobación libre del espíritu y del corazón. En una palabra, falta el sistema interior (esotérico), en el cual deberían estar iniciados los maestros.

[215] Lo que especialmente les impide llegar a este todo es el abandono y menosprecio casi indecoroso del Antiguo Testamento, en el cual ellos (por no hablar de quienes han renunciado a él por completo) solo consideran esencial lo que está repetido en el Nuevo. Ahora bien, el Nuevo Testamento está construido sobre la base del Antiguo y lo presupone claramente. Los comienzos, los primeros grandes puntos de ese sistema que se sigue desarrollando hasta en los miembros extremos del Nuevo Testamento solo se encuentran en el Antiguo. Y precisamente los comienzos son lo esencial; quien no los conoce jamás podrá llegar al todo. / Hay un nexo en las revelaciones divinas que no puede ser comprendido en 272
su medio, sino solo desde el comienzo. El Nuevo Testamento nos muestra todo a la luz de tiempos y situaciones posteriores que presuponen los anteriores; pero la oscuridad de los primeros tiempos, el estado primero y más antiguo en el ser divino lo iluminan solo los rayos individuales que salen de la nube del Antiguo Testamento.

[216] Así es esa unidad en la dualidad y esa dualidad en la unidad que hemos conocido como lo esen-

cial de la individualidad divina. Los dos nombres de Dios, que a menudo aparecen separados y también a menudo en conexión, han llamado desde antiguo la atención de todos los investigadores. Que la palabra *elohim*, la cual se refiere a una pluralidad, por lo general vaya vinculada a un verbo en singular se explicaba en los buenos viejos tiempos diciendo que las tres personas han de ser mentadas en un solo ser. Esta opinión hace tiempo que ha sido abandonada; además, contra ella hablan de hecho todas las razones de la analogía.

[217] Pero ¿qué se podría objetar a la interpretación de que mediante *elohim* se alude a la sustancia divina, a aquel (primero uno, luego) todo de fuerzas primigenias, a lo inexpresable para sí, pero expresado realmente mediante la divinidad espiritual límpida? En esta relación del expresante, del *nombre* o de la palabra se pone a *Jehová* tan pronto como a *elohim*. Moisés pregunta: «¿Qué contestaré a los hijos de Israel cuando les diga que los *elohim* de sus padres me envían a ellos y entonces me pregunten cuál es su nombre?», y Jehová responde: «Diles así: Jehová, elohim de vuestros padres, me envía a vosotros, *ese es mi nombre* para siempre» (Éxodo 3, 15); donde es patente que Jehová ha de ser el nombre de *elohim*, y que *elohim*, que recibe el nombre, es lo expresado. Por eso se llama a Jehová *el nombre* (lo expresante) por antonomasia, así Levítico 24, 11: «Se blasfemó contra *el nombre*», y Deuteronomio 28, 58: «Si no temerás al *nombre glorioso*», y se añade como explicación: «y a este terrible, al Jehová, a tus *elohim*». Desde antiguo se ha observado que este nombre, cuya verdadera pronunciación se descono-

ce, solo consta de aspiraciones, y de ahí se ha deducido que se refiere/a aquello en la divinidad que es puro hálito, espíritu límpido; este es, como dijeron 273
los judíos, el nombre de la esencia, mientras que *elohim* es el nombre de las acciones divinas. Otros observaron que este nombre está formado por letras de las llamadas en reposo (*litterae quiescentes*); también esto concuerda con la esencia de quien es voluntad límpida, sin voluntad real. También la inexpresabilidad del nombre observada santamente muestra que el mismo ha de designar lo expresante y por tanto no a expresar de la divinidad. Tampoco se puede pasar por alto el hecho de que en la artificiosa e intencionada lengua hebrea (como por lo demás en todas las lenguas) el nombre de Dios es un tetragrama, y es cierto que esto se ha observado desde antiguo. Hasta el vestigio del movimiento que progresa de 1 a 4 se podría mostrar en las letras individuales si quisiéramos ir hasta esos detalles. No es un mero invento de investigadores cristianos ciegos que la tesis del carácter sacro del número cuatro haya partido en toda la Antigüedad de una noticia cuya impronta se contiene en el nombre יהוה Pitágoras tiene que haber sabido que hay que contar hasta 4, que 1, 2 y 3 no son nada por sí mismos, y que nada adquiere consistencia si no pasa al cuarto nivel de progreso. Cuatro es la consistencia máxima, de Dios y de la naturaleza eterna. El juramento pitagórico por quien transmite a nuestra alma el número cuatro, la *fuente de la naturaleza eternamente fluyente*, no tendría sentido si no tuviera este sentido[37].

[218] Esto presupuesto, la doctrina de la unidad del ser divino en la dualidad se muestra profunda-

mente implicada en lo más interior, incluso del lenguaje del Antiguo Testamento. Primero, en tanto que el plural *elohim* va acompañado por un verbo en singular, de modo que el sentido de (por ejemplo) *bara elohim* es: «creó quien es *elohim*». Luego, en la conexión habitual de Jehová-elohim. Pero con igual claridad le está impresa también la doctrina de la dualidad en la unidad. Así, en los pasajes donde *elohim* (en el significado del Dios único, verdadero) va acompañado por un verbo en plural, para mostrar que los elohim no dejan de ser para sí en la unidad 274
con el Jehová. / También en los pasajes donde el Jehová jura por su alma (A^3) como por algo diferente y separable de él; cuán indiscutiblemente están referidas a los elohim (sin extenderse al mismo tiempo a Jehová) algunas cosas que a los intérpretes de nuestros días les suenan demasiado naturales.

[219] Sin embargo, el fenómeno más llamativo en este último sentido es el ángel de la aparición[38] o, como también se le llama, el ángel de Jehová. A Moisés se le aparece en la zarza ardiente el ángel de Jehová, que en esta medida es diferente de él. Pero elohim le llama desde la zarza (Éxodo 3, 2); poco después, el que le habla es Jehová, lo cual deja claro que en la opinión del narrador el que es el ángel de la aparición también es el que es Jehová, y sin embargo ambos están diferenciados. El sentido de la narración tal vez sea incluso que Moisés fue honrado con una visión de aquella vivacidad suprema, de aquel fuego interior consumidor pero siempre renaciente (y en este sentido no consumidor) que es la naturaleza de la divinidad.

[220] Estas pocas alusiones pueden bastar para convencer a los filósofos recientes que se complacen en presentar sus conceptos (bastante vacíos) como revelación divina, así como a los teólogos (que ya llevan mucho tiempo pensando de acuerdo con la filosofía de la época) de que en consonancia con los documentos más antiguos de la religión en la individualidad divina (¿cómo sería esta posible sin dividualidad?) se encuentran secretos completamente diferentes a los que ellos se imaginan en su teísmo que se autodenomina ilustrado. La noción de una dualidad en la unidad de la esencia divina que se encuentra aún más allá de la trinidad de personas, la doctrina de un presente eterno y de un pasado eterno (que llega eternamente a serlo) está enredada en las fibras más interiores del lenguaje de los escritos veterotestamentarios, si bien el Nuevo Testamento la presupone y solo alude a ella en miradas individuales.

[221] Pero el lector no puede detenerse en esto que ha conquistado, un estado sigue inmediatamente al otro, no hay ni siquiera una detención momentánea. El dolor, el miedo y la adversidad de la vida pasada se disuelven, como hemos mostrado, mediante / 275
esa crisis o puesta por separado de las fuerzas, pero en nin-gún momento puede tener lugar una coexistencia indiferente; de la vida sucumbida se eleva inmediatamente una vida nueva. Lo que antes debía ser uno pero no podía, ahora es todo, pero este todo reposa en una mera copertenencia interior, es un todo silencioso, solo paciente, no es un todo real y que en tanto que tal estuviera expresado. De ahí que en los miembros individuales aún esté lleno de vida, pe-

ro hacia fuera o considerado en conjunto es completamente inoperante.

[222] Pero en la puesta por separado todas las fuerzas conservan el sentimiento de su unidad; la necesidad de ser uno está superada, pero no aniquilada. Esa necesidad resta, pero como una necesidad mitigada mediante la libertad. La coacción se convierte en amor. El amor no es libertad, y sin embargo tampoco es coacción. Precisamente porque están separadas, las fuerzas desean tanto más íntimamente sentirse como una y como un todo vivo mediante la armonía interior voluntaria: esta unidad es una imagen de la unidad verdaderamente interior, a la cual tienen la esperanza de que Dios las eleve.

[223] Pero como la división reposa en que lo superior es elevado por encima de su inferior, en que esto baja en relación a aquello, el movimiento natural, decisivo inmediatamente después de la irrupción de la crisis, en el instante mismo de su irrupción, es la atracción general, la elevación de lo inferior frente a lo superior, y por tanto un nuevo movimiento, una nueva vida. Igual que la naturaleza eterna atrae como un todo al espíritu de la eternidad, también cada potencia subordinada atrae a la potencia inmediatamente superior.

[224] Así pues, primero (naturalmente) la potencia más profunda intenta atraer hacia sí a su potencia superior; pues es necesario que el movimiento comience por ella, la más profundamente rebajada.

[225] Pero igual que la irrupción del anhelo en la naturaleza eterna era el primer comienzo para la división interior, el deseo de ser uno con su superior

se convierte ahora en el estímulo de una crisis igual en la naturaleza rebajada al primer nivel; también ella se extiende / llena de anhelo en todas sus fuerzas, y lo que hasta entonces dormía despierta a la vida propia. 276

[226] Pues también ella, la naturaleza puesta ahora como comienzo, aunque al principio solo es una potencia de la vida divina, es empero en sí ser entero e igual al todo (a la naturaleza eterna). No es una parte de la sustancia divina, sino que en ella reside la divinidad completa, en la medida en que esta se capta a sí misma, se cierra en sí misma y rehúsa hacia fuera. A la base de la contraposición (A y B) que hay en ella se encontraba en el mismo comienzo (aunque oculta y callada) una unidad divina. La fuerza negadora en ella es lo precedente y se comporta, pues, como primera potencia; el ser [*Wesen*] puesto interiormente por ella (A) es lo siguiente, y en esta medida es segunda potencia. Pero lo más interior en ella, el ser auténtico, no era ni esa ni esta, sino el vínculo secreto, la fuerza oculta de su ser uno, lo que en ella misma es A^3.

[227] Si podemos considerar el ser que flota sobre la naturaleza y el mundo de los espíritus como alma general, como la sabiduría artística que reside en el todo, se sigue por sí mismo que aquello ocultísimo de la naturaleza, estando emparentado con ese alma general, es también un ser de tipo anímico y que también en la potencia más profunda reside originaria y peculiarmente algo similar a esa sabiduría artística (*pars divinae mentis*). ¿Quién podría poner esto en duda tras haber observado que la naturaleza opera por completo desde dentro hacia fuera, al

igual que el artista más reflexivo, del cual solo la diferencia que aquí el material no se encuentra fuera del artista, sino que es uno con él mismo y está entrelazado con él? ¿Cómo podría poner esto en duda quien observe cómo, aun antes de desplegar el alma propiamente dicha, en la materia llamada muerta cada figura y cada forma ya es una impronta de inteligencia y ciencia interiores? ¿Quién podría no conocer el alma autónoma tras haber visto el arte interiormente atado, pero al mismo tiempo libre, jugando arbitrariamente en la gran escala de los seres orgánicos, e incluso en la elaboración paulatina de partes individuales? Es verdad que la naturaleza precisa necesariamente de una asistencia exterior, ya 277
que solo produce sus milagros como miembro orgánico / de un todo superior; pero descontada esta ayuda, que solo sirve para poner a la naturaleza en libertad, esta lo toma todo de si misma y puede ser explicada pura y perfectamente a partir de sí misma.

[228] Precisamente este ser más interior, de tipo anímico, es aquello mediante lo cual la naturaleza es apta para la referencia inmediata a su superior. En general, cada superior es el modelo de lo inferior o, para decirlo con una expresión más popular, es su cielo. Para llegar a participar de él, primero lo interior tiene que desplegar el germen que está oculto en él. Luego, cuando presenta a su superior lo que en él es similar a esto y celestial, atrae a lo superior como con un hechizo irresistible y surge una referencia inmediata, una fusión interior.

[229] Así pues, con esa crisis que irrumpe en la naturaleza despierta en ella este ser celestial y de tipo anímico que hasta entonces había estado oculto y

durmiendo. Es el mismo resultado de que nos apercibimos siempre que se disuelve una unidad superior a la que estaban sometidas diversas fuerzas. De una manera muy notable, como impulsados por la divinación, los primeros observadores del sueño magnético designaron como una crisis a la irrupción del mismo. Pero todo sueño es crisis, en el sentido en que hemos empleado la palabra hasta ahora. Así pues, igual que con la irrupción del sueño la vida espiritual que reside en los órganos subordinados (especialmente, en el sistema ganglionar) surge y despierta de su profundidad, en la que antes la había sumergido la vida espiritual general y superior, la naturaleza puesta en libertad y en su propia potencia despliega a partir de ahora aquella sustancia oculta en ella, de tipo anímico, en virtud de la cual es un ser completo y creador. Igual que los astros de la noche surgen cuando el gran astro del día se ha apagado, los órganos subordinados aparecen en el escenario de la vida cuando ha desaparecido la vida general a la que pertenecen y ante la que habían enmudecido.

[230] Así de esencial es que a la naturaleza eterna y a cada uno de sus órganos le quede una fuente de auto-movimiento propia, independiente de la divinidad suprema. / Igual que en la naturaleza eterna la 278
liberación reposaba en que el alma fue elevada por encima de todo (fue puesta realmente como potencia suprema), la crisis de la naturaleza exterior solo puede consistir en que ese alma que reside en ella y está emparentada con el alma general subordine a sí todas las demás fuerzas y sea llevada realmente al lugar supremo. Pero el alma se siente solo como alma

de la potencia subordinada, de la potencia del comienzo, que está determinado a restar eternamente; y despertada de la inactividad, no odia a la fuerza encerradora, sino que ama esta angostura en la que llega a ser perceptible a sí misma y que le entrega el material y (por decirlo así) el único medio en que puede surgir. Así pues, el alma no quiere suprimir la fuerza negadora, ni en tanto que tal ni en tanto que precedente; al contrario, el alma la exige y confirma, y expresamente solo quiere surgir y volverse visible en ella, de tal modo que al desplegarse al máximo sigue estando rodeada y mantenida por ella como por un receptáculo.

[231] Así pues, el alma tampoco quiere derrotar a la fuerza negadora de repente y como de golpe, sino que ahora comienza su placer artístico, ya que el alma se recrea en superar lo resistente dulcemente, poco a poco, y en subordinar a sí todas las fuerzas de una manera sosegada, sin lesionar la fuerza que la contiene y alimenta, mediante un progreso paulatino, con lo cual despliega a la propia madre en que fue concebida y abrigada hasta hacer de ella un ser animado generalmente.

[232] Pero lo más interior, el alma, solo puede aparecer visiblemente en la proporción en que las fuerzas contradictorias son llevadas a la libertad e independencia recíprocas o a una contraposición viva y móvil. Por ello el alma comienza despertando aquella escisión que atraviesa toda la naturaleza. La no-separación de las fuerzas tapa el ser, la separación lo hace aparecer. Naturalmente, en el comienzo se da aún la mayor ausencia de separación, ya que el ser oscurecedor, la fuerza negadora, sigue cubriendo

lo interior hasta que el arte juicioso [*besonnen*] lo haya llevado al equilibrio con lo espiritual y finalmente comienza a llevarlo bajo esto y así, poco a poco, lo lleva abajo del todo, al mismo tiempo que eleva lo espiritual, / para de este modo aparecer, tras haber derrotado a todas las fuerzas, como el ser verdadero, como el cielo de la naturaleza. 279

[233] Pero la división de las fuerzas jamás puede llegar a ser total, pues hay que respetar el límite y conservar la primera negación y angostura. Pero como siempre resta cierta unidad, en la división surge una mirada de la unidad que debido a su parentesco con lo superior (con el A^2) puede volverse visible a este y aparece como una imagen circunscrita y limitada, cuasi espiritual, de una creatura.

[234] Así pues, en esta formación progresivamente ascendente jamás puede aparecer algo ilimitado; hasta en su liberación suprema, el espíritu (al igual que el alma creadora) aún está captado e incluido en una unidad o forma determinada que se vuelve visible precisamente por medio de él (igual que él por medio de ella). De esta manera, todo el camino de la naturaleza que se libera desde dentro hacia fuera y aspira a la luz y a la consciencia está marcado por unas configuraciones determinadas, que son otros tantos hijos de su deseo; cada configuración es solo lo exterior de la artista enredada en su material, y muestra hasta qué nivel de la liberación llega aquello interiorísimo. Y de este modo el arte creador recorre ascendentemente toda la escala de las creaturas futuras hasta llegar a aquella creatura que es la primera de todas y que debería llegar a ser el mediador entre ella y el mundo de los espíritus; hasta la

noble figura humana, en la que finalmente se despliega por completo aquel germen celestial, la potencia suprema está puesta por encima de todas y el arte celebra precisamente por eso la victoria de su liberación.

[235] Pero el alma que despierta de la profundidad de la carencia de consciencia no lleva a cabo su ascenso sin dirección superior. Pues ya en su primer despertar es capturada por el oscuro presentimiento de que su auténtico modelo está en el mundo de los espíritus, y cuanto más prospera tanto más claramente ve aquello que está por encima de ella (en A^2), y conoce todas las posibilidades que están contenidas en ello, que ella (al igual que una artista con su material) intenta expresar e incorporarse inmediatamente. Pues el modelo de todo lo que llega a ser real en algo subordinado / está en su inmediato superior; 280
y a la inversa, lo que en algo superior es de manera solo modélica es real en lo subordinado.

[236] Pero en la misma proporción en que el alma realiza en sí lo que en lo superior era meramente como posibilidad atrae a esto superior (A^2) como por encanto. Pues la naturaleza de todo lo modélico es que mediante una inclinación natural e irresistible es atraído a su copia. Pero, a su vez, al emplear lo superior (A^2) contra la naturaleza ello es alejado en la misma proporción respecto de su superior (del A^3), con lo cual queda suprimida la indiferencia de la coexistencia; pues al sacar lo medio fuera de lo supremo y conducirlo contra lo ínfimo, lo superior conoce en eso medio lo que es para él sujeto inmediato (base); ahora, lo apartado se le convierte en objeto en que se puede contemplar y en que puede ver.

[237] Pero esas imágenes que ascienden desde la materia subordinada van o parecen ir debido a su parentesco hasta lo medio (A^2), pues precisamente estas imágenes son el hechizo mediante el cual esto es atraído. Como al mismo tiempo en esta atracción lo medio se convierte para lo supremo (A^3) en objeto, y esto es uno con la divinidad (solo es su sujeto girado hacia el mundo exterior), queda patente que las imágenes que ascienden desde abajo se manifiestan mediante lo medio también a lo supremo (A^3) y a través de esto a la divinidad aún oculta.

[238] Así pues, en este estado pasó ante los ojos del Eterno todo lo que alguna vez tenía que llegar a ser real en la naturaleza, y él vio como en una mirada o visión toda la escala de formaciones futuras, hasta llegar a aquella creatura que de todos los seres naturales había de ser el único apto para la referencia inmediata a él.

[239] *Pero todas estas figuras y formaciones no tienen por sí realidad alguna; pues la naturaleza misma, desde la que ascienden, se ha retirado frente a la divinidad (que es la única ente en verdad) / a la potencialidad, a la relación de algo relativamente no-ente, y conserva voluntariamente esta relación* (y de todos modos A^2 solo está separado potencialmente). *Así pues, toda esta vida no es nula por completo, pero frente a la divinidad es como una nada, un mero juego que no tiene pretensiones de realidad*, que se detiene en la mera imaginidad, y aquellas figuras son frente a la divinidad solo como sueños o visiones que podrían llegar a ser reales si él llamara a los no-entes a ser entes; pero esa voluntad aún está girada hacia sí

281

misma, aún es indiferente frente al ser, y no se ocupa de él.

[240] Una vez, pues, que esa vida que asciende desde abajo ha llegado a lo máximo, pero el último miembro en que se cierra no ha sido mantenido ni elevado desde el no ser, vuelve a sumergirse en sí misma, en su propia nada, pero solo para volver a ascender y en un deseo infatigable e inagotable mostrar a lo inmediato superior (pero mediatamente también al espíritu supremo) como en un espejo lo que, cuando haya llegado el momento, habrá de ser real en este mundo exterior si place al Supremo.

[241] Está claro por sí mismo que el estado general de la naturaleza durante este proceso no puede ser firme ni detenerse, sino que ha de ser un eterno devenir, un despliegue constante. Pero este despliegue tiene su fin, y este fin es para la naturaleza llegar a un ser espiritual-corporal perfecto. Pero aunque solo puede alcanzar su expansión máxima en el nivel último del despliegue, en cada momento del mismo la naturaleza ya no es un ser corporal, sino espiritual-corporal, si bien frente a lo superior (A^2) desciende y se entrega por completo, frente a él se convierte en materia, pero en una materia que frente a la materia de [ahora es como espíritu y vida[39]. En 282
el progresar / mismo, como la fuerza negadora (propiamente, la única que da cuerpo) está sometida cada vez más a lo espiritual y se despliega de una manera cada vez más visible el germen celestial interior, la naturaleza se extiende cada vez más hacia esa sustancia no meramente corporal, no meramente espiritual, sino media, a ese ser lumínico mitigado en el que la fuerza severa y oscurecedora está superada

mediante la dulzura del otro y está absorbida en la luz, ya solo sirve a la moderación interior y al afianzamiento del ser inasible en sí, y a su vez la luz en sí irresistible del último está dulcificada hasta hacerla soportable. Tal parece ser el sentido de aquel resplandor de la gloria que según las expresiones de la Escritura[40] y la manera unánime de pensar de todos los pueblos es el entorno más exterior de la divinidad invisible.

[242] De que la constitución de la materia corporal de ahora no es originaria dan testimonio varios hechos en la evolución de la naturaleza misma, fenómenos de la formación interior de cuerpos individuales que son inexplicables si se presupone la propiedad ahora general de la impenetrabilidad; de ello da testimonio la capacidad aún existente de la materia para ser trasladada a un estado en que (como en los conocidos experimentos de transferencia, aún no suficientemente estudiados) desaparece por cuanto respecta a todas las propiedades corporales. Quien se conforma simplemente con la llamada construcción de la materia a partir de fuerzas tiene que conocer que el ser interior de toda materia es espiritual en el sentido lato, ya que las fuerzas son innegablemente algo espiritual en la medida en que son incorporales; que, por tanto, también el tipo de la materia de ahora no es explicable por sí mismo a partir de esas fuerzas espirituales interiores. Cómo ha sucedido que ese ser contractivo, oscurecedor, que ya estaba superado al comienzo ha vuelto a levantarse es una cuestión cuya respuesta pertenece al transcurso de esta historia. Basta con saber que ahora sigue siendo superable, que la materia sigue mostrando la

capacidad de aproximarse a ese estado primigenio y llegar tal vez a ser trasladada por completo a él, aunque naturalmente esto tiene que suceder mediante un proceso mucho más complicado y lento.

[243] / Si observamos las prodigiosas transformaciones a que está sometida la materia en el mundo 283
orgánico, hasta llegar al ojo humano, en el que el espíritu, el entendimiento y la voluntad brillan de una manera incomprensible, pero perceptible sensiblemente, está permitido considerar toda la materia como mero fenómeno, como una imagen torcida del ser [*Wesen*] que propiamente está a la base, y todos los cuerpos solo como ropajes o cubiertas que nos tapan ese punto interior de transfiguración sin cuya presencia sería impensable un tránsito de la naturaleza inorgánica a la orgánica y que en las cosas corporales a menudo casi es perceptible.

[244] Quien ha ejercitado un poco sus ojos para la contemplación espiritual de las cosas naturales sabe que lo vivo en ellas es propiamente una imagen espiritual cuyo mero receptáculo (medio de aparición) es lo tosco, lo ponderable. Cuanto más límpida sea esta imagen, tanto más sano será el conjunto. Siempre dispuesto a derramarse y sin embargo retenido una y otra vez, este ser inasible (pero por ello no inobservable) que concede a todas las cosas su encanto, brillo y resplandor es al mismo tiempo lo más manifiesto y lo más oculto. Como solo se muestra bajo una mutabilidad constante, atrae más aún en tanto que la mirada del auténtico ser que está oculto en todas las cosas de este mundo y que solo espera a ser liberado. Entre las cosas corporales, sobre todo los metales, cuyo peculiar brillo ha hechizado desde

antiguo a los seres humanos, fueron considerados como puntos luminosos de este ser que brillan en la materia entenebrecida; un instinto general presentía su cercanía en el oro, al que sus propiedades más bien pacientes (la ductibilidad casi infinita y la blandura y ternura cuasi carnal en conexión con la mayor indestructibilidad) le hicieron parecer el ser más emparentado con el ser espiritual-corporal, y que mediante uno de esos juegos aparentemente casuales que tenemos ocasión de observar tan a menudo ha sido empleado para designar la edad más temprana del mundo, la edad de la gloria aún existente de la naturaleza.

[245] / Pero especialmente en la naturaleza orgá- 284
nica se acerca a la liberación. Es el aceite del que se sacia el verde de las plantas, el bálsamo de la vida en que tiene su origen la salud; es cognoscible en lo translúcido de la carne y de los ojos, en esa emanación innegablemente física mediante la cual la presencia de lo puro, sano y amable opera sobre nosotros de una manera benéficamente liberadora, indiscutiblemente en lo inexpresable que nos inunda como gracia [*Anmuth*] en la corporeidad transfigurada y que afecta involuntariamente hasta al bárbaro; igual que el asombro alegre que la belleza completa causa a la persona formada tal vez tenga su razón principal en el sentimiento de que la belleza nos pone ante los ojos la materia en su estado primigenio divino. Como si fuera el objeto del amor originario, sigue atrayendo hoy (igual que en los tiempos más remotos) el amor y, como solo se muestra pero no se puede captar ni poseer, es la meta de la inclinación siempre despierta, pero jamás saciada.

[246] El comercio entre lo corporal y lo espiritual, en el que tan a menudo se ha ejercitado el ingenio humano, solo es explicable mediante la suposición de que es la misma sustancia la que hacia abajo adopta propiedades corporales y hacia arriba o por el lado vuelto al espíritu acaba en un ser espiritual. Todos los demás sistemas, por más artificialmente que estén pensados, dejan el aguijón de la duda. Lo único conforme al pensamiento natural es el detestado influjo físico, que tuvo que ser abandonado tan pronto como la materia y el espíritu fueron llevados a aquella fatal (incurable) escisión cartesiana.

[247] Todo el proceso vital reposa en esta bilateralidad de lo que llamamos materia y cuyo lado interior (oculto a nuestros sentidos) presentimos, pero no conocemos. De lo corporal mismo asciende continuamente una imagen o un espíritu vital interior que es corporeizado una y otra vez mediante un proceso inverso.

[248] La creencia en la capacidad general de la 285
materia / para ser elevada a propiedades espirituales se ha conservado durante todas las épocas con una constancia que pemitiría sacar conclusiones sobre su fundamento profundo, y de este modo está en relación con las esperanzas más queridas y últimas del hombre de no poder ser borrado. El concepto habitual de alquimia hay que dejárselo al vulgo; pero ¿qué sucede durante la digestión y apropiación de los alimentos, cuando a partir de las sustancias más diversas en conjunto siempre se elabora lo mismo y cada parte atrae lo que es conforme a ella?, ¿qué sucede durante la primera formación del feto? Todo lo que pasa a nuestro alrededor es, si se quiere, una al-

quimia constante; incluso los procesos interiores en que la belleza, la verdad o la bondad aparecen en su limpidez, liberadas de la oscuridad o de la impureza que se les ha adherido. (No obstante, el alquimista comienza *desde abajo, a prima materia*, que él quisiera conducir *ad ultimam*). Los que comprendieron lo que buscaban no buscaban el oro, sino (digamos) el oro del oro, o lo que hace oro al oro, es decir, algo mucho más general. Si tal vez sea una acción exterior aquello mediante lo cual la materia es coagulada (igual que la leche es cuajada por el fermento agrio), tiene que haber también una potencia contrapuesta mediante la cual (si estuviera en poder de los seres humanos) se podría suprimir la acción de esa fuerza coagulante o superarla hasta cierto grado. Si toda materia es solo una de acuerdo con la esencia interior, y si la diversidad entre las cosas corporales del mismo nivel reposa tal vez solo en el más o menos de la ocultación de aquel ser [*Wesen*] originario, sería posible transformar mediante la superación paulatina de la potencia oscurecedora lo menos noble en lo más noble, aunque esto solo sería la aplicación muy subordinada de una facultad mucho más general, y en todo caso la afirmación de este pensamiento no es una aprobación del intento real. Pues el reino de la idea es ilimitado; pero qué es en sí posible, qué es factible relativamente, qué es aconsejable o razonable en otro sentido, todo esto son cuestiones completamente diferentes.

[249] / Desde antiguo ha apetecido a muchos adentrarse en este reino silencioso del pasado pre- 286
mundano para así investigar el gran proceso del que son miembros en parte agentes, en parte pacientes.

Pero a la mayor parte le ha faltado la humildad y auto-negación necesarias, ya que quisieron estudiar todo directamente con los conceptos supremos. Y si ahora al lector algo le impide la entrada en este tiempo antiguo, se trata precisamente de esa precipitación que prefiere deslumbrar desde el principio con conceptos y giros espirituales a descender a los comienzos naturales de toda vida.

[250] Por lo demás, ¿qué es lo que molesta a la vanidad espiritual en la corporeidad para que le atribuya un origen tan bajo? Al fin y al cabo, es solo su humildad y su inferioridad exterior lo que le molesta tanto. Pero precisamente lo bajo es muy valorado por quien determina mediante su juicio el valor y el desvalor de las cosas; y precisamente esa dejadez [*Gelassenheit*] muestre tal vez que la corporeidad aún posee algo de las propiedades de aquel material primigenio que hacia fuera es paciente, pero en sí es espíritu y vida.

[251] No es difícil hacer la observación de que el defecto principal de toda la filosofía reciente reside en la ausencia de los conceptos medios, como consecuencia de lo cual (por ejemplo) lo que no es *ente* no es nada, lo que no es espiritual en el sentido más elevado es material en el sentido más tosco, lo que no es libre éticamente es mecánico, lo que no es inteligente carece de entendimiento. Los conceptos medios son precisamente los más importantes, los únicos propiamente explicativos en toda la ciencia. Quien quiera pensar de acuerdo con el principio (malentendido) de contradicción puede estar muy preparado para discutir a favor y en contra de todo (como los sofistas), pero es completamente incapaz

de encontrar la verdad que no se encuentra en tan estridentes extremos.

[252] Pero cuando la naturaleza atrae hacia sí la esencia del mundo de los espíritus y de este modo la aleja de su superior, también despierta en ella un deseo de ser uno con su superior y atraerlo a sí, con lo cual ese movimiento que sale (del modo que sea) de la naturaleza se propaga finalmente hasta lo supremo.

[253] / Que en esa esencia del mundo de los espíritus residen las mismas fuerzas creadoras que en 287
la naturaleza apenas necesita ser demostrado después de las explicaciones anteriores. También en ella hay una dualidad interior, a cuya base se encuentra precisamente por eso también una unidad oculta que ha de manifestarse en la medida en que las fuerzas contradictorias se separen y se contrapongan. El anhelo de atraer a sí lo superior (A^3) es también para ella el motivo del despliegue y la expansión de las fuerzas. Pero en ella lo encerrado y oculto no es el principio afirmador, sino la fuerza negadora. Así pues, aquí no es el ser emanante y comunicante lo que es redimido de la limitación; por el contrario, aquí es esa fuerza oculta de las tinieblas lo que es sacado de la profundidad más interior y puesto gradualmente en acción. No es que esa fuerza vaya más allá del principio afirmador, sino que la fuerza más eficaz de la mismidad y de las tinieblas está rodeada por la luz y el amor. Pues igual que en el despliegue máximo de la naturaleza exterior el principio negador es siempre lo exterior, lo envolvente, y el principio espiritual (aun liberado al máximo) queda rodeado por él, también en el despliegue del mundo de los

espíritus (que solo es una naturaleza superior) el principio negador ha de ser despertado de su inoperancia, pero solo para, *en tanto que operante*, permanecer interior y sometido al suave ser lumínico. Toda la Creación tiende a la elevación del sí por encima del no; pero igual que en la naturaleza el principio negador está sometido al afirmador porque es un principio exterior, también en el mundo de los espíritus porque es un principio interior. Aquí también es incrementado el principio afirmador, pero (como ya es libre en sí) solo indirecta o mediatamente, produciendo su contrario.

[254] Esta diferencia tiene consecuencias de la mayor importancia para toda la historia de la naturaleza y del mundo de los espíritus; algunos enigmas de su relación y de su diversidad quedan en claro porque aquella ha surgido mediante la elevación de la luz, este mediante el despertar de las tinieblas, y ya aquí se hace patente que en la esencia del último / tipo se requiere un grado superior de libertad que en la esencia del primero. 288

[255] Pero tampoco este despliegue de la fuerza oscurecedora desde toda su profundidad y ocultación pudo suceder de repente, sino solo gradualmente. Pero como aquí siempre quedó cierta unidad, la fuerza creadora solo pudo recorrer determinadas formas o figuras. Estas formas o figuras eran por su naturaleza espíritus, tal como ya quedaría claro a partir de la vieja explicación: todo lo que tiene exteriormente su limitación (fuerza negadora) es corporal o un cuerpo; pero todo lo que tiene interiormente o en sí su limitación (la fuerza de su subsistencia) es un espíritu.

[256] También aquí la fuerza creadora solo puede ascender desde lo inferior a lo superior, hasta que poco a poco ha sacado de la profundidad la fuerza más interior y oculta de las tinieblas, lo cual luego son los espíritus más puros, agudos y similares a Dios.

[257] Pues igual que el mundo de los espíritus está más cerca de la divinidad que la naturaleza, también lo que en él es lo supremo (A^3) supera en pureza a lo supremo de la naturaleza y es más similar a aquel alma (la A^3 absoluta) que flota sobre el todo. El mundo de los espíritus es a esta como la naturaleza es a él mismo.

[258] Así pues, igual que el mundo de los espíritus es el modelo de la naturaleza y todas las cosas de este mundo exterior son copias de lo que la naturaleza ve en el mundo interior, a su vez ese alma general es el modelo inmediato del alma que crea en el mundo de los espíritus, y lo que se genera en este es solo la copia o la realidad de lo que había en el alma general como modelo o posibilidad.

[259]Pero cuando esta naturaleza superior realiza los pensamientos del alma general, atrae a esta irresistiblemente; y de este modo todo este movimiento no es otra cosa que una magia general que se extiende hasta lo supremo.

[260] Pues al emplear ese alma general contra lo inferior, ella es retirada en la misma proporción de lo supremo, con lo que hasta el momento era uno (su sujeto exterior inmediato). / Pero mediante esta atracción y retirada se convierte para ese espíritu de 289
la eternidad en objeto en que el mismo puede con-

templarlo todo. Como esas figuras espirituales ascienden en el alma general como imágenes o apariciones, también el espíritu de la eternidad ha de contemplarlas en ella como en un espejo en que se le manifiestan los pensamientos más ocultos de su propio sujeto.

[261] Las apariciones de estos pensamientos interiores de Dios son, pues, las apariciones de los espíritus futuros, determinados para la creación al mismo tiempo que el ser natural; y así el Eterno contempló en este deseo libre de la naturaleza eterna, que juega consigo mismo, todo lo que en la naturaleza y en el mundo de los espíritus tendría que llegar alguna vez a ser real. Así, la naturaleza eterna le mostró el camino en el que, si le placía, podría conducirla de las tinieblas a la luz, de la bajeza a la gloria. Pero ante los ojos del Eterno todo pasó solo como una mirada [*Blick*] o visión [*Gesicht*]: como una mirada porque en el tierno medio simplemente alzó la vista, como una visión porque no tenía realidad frente a él, sino que volvía a disiparse en el devenir y nada era permanente y firme, sino que todo estaba en una formación incesante. Pues a esta vida, que en sí solo es sueño y sombra, aún le faltaba la confirmación divina.

[262] La palabra *idea*, que hemos recibido de los griegos, no dice realmente de acuerdo con su significado primigenio otra cosa que la palabra alemana *Gesicht*, en los dos sentidos, ya que designa tanto la mirada como lo que pasa en la mirada[41].

[263] La doctrina de estas ideas o visiones divinas antes del comienzo del mundo se pierde por su origen en la noche más profunda de la Antigüedad. Tal

como aparece, ya solo es un fragmento de una gran doctrina, de la verdadera historia del mundo, que desapareció muy pronto; los griegos ya solo la conocen como tradición, y también a Platón hay que considerarlo solo como intérprete de esta doctrina. Así pues, una vez que se perdió pronto el sentido originario las ideas fueron entendidas en parte demasiado sobrenaturalmente, en parte demasiado vulgarmente. Habrían sido captadas de una manera más viva si, en vez de basarse en razones generales del entendimiento, / se hubiera buscado el proceso natural 290
(físico) de su generación.

[264] El surgimiento de tales modelos o apariciones es un momento necesario en el gran desarrollo de la vida, y aunque los mismos no han de ser pensados como sustancias físicas, es seguro que no son pensables sin lo físico, ni como vacíos conceptos genéricos ni como formas que están ya listas y existen sin movimiento, fijas; pues son ideas precisamente porque son algo eternamente en devenir y en movimiento y generación incesantes.

[265] La generación de tales modelos es un momento necesario; pero ni desaparecen tras este momento ni restan ellos mismos, sino que el momento mismo resta eternamente, ya que cada momento sucesivo fija el precedente o lo comprende en sí; y así estos modelos siguen brotando del interior de la naturaleza creadora con la misma frescura y vivacidad que antes del tiempo. Aún hoy la naturaleza se sigue mostrando como completamente visionaria, y tiene que serlo, ya que en lo precedente ya está pensando en lo futuro; sin esta propiedad, sería completamente incomprensible lo innegablemente teleológico en

detalle y en conjunto, el tecnicismo general y particular de la naturaleza.

[266] La naturaleza se ha reservado renovar constantemente ese momento en el tiempo presente, y esto mediante las instituciones más sencillas, ya que la naturaleza atrae en la mujer al espíritu del hombre, y este a su vez atrae al espíritu general del mundo, y de este modo también está establecida aquí esa conexión directriz y esa cadena de eslabones independientes los unos de los otros mediante la cual lo último se vuelve capaz de operar en lo primero, y lo supremo en lo más profundo, pues sin confirmación divina inmediata ningún ser puede comenzar el curso de su existencia. Cada nueva vida comienza un nuevo tiempo existente por sí mismo, que está enlazado inmediatamente con la eternidad; a cada vida le precede inmediatamente, pues, una eternidad, e igual que en aquella generación primera también en la generación temporal todo lo exterior solo es parte o eslabón de una cadena que va hasta lo supremo.

[267] El retorno de aquel momento en la generación lo harían creíble también los fenómenos exteriores que son propios de una crisis (en el sentido de la palabra supuesto por nosotros) decidida, / donde 291
cada principio vuelve a estar puesto en libertad, y con la disolución del vínculo exterior que obliga o domina al hombre comienza el voluptuoso despliegue interior de todas las fuerzas. De ahí la similitud con la muerte y con el sueño magnético. Nos atrevemos a poner en conexión con una relación alta y sagrada una cosa que está expuesta a la mayor profanación; pero la terrible degeneración de una gran institución natural no puede impedir que conozca-

mos su significado originario. Al contrario, la doctrina ética marrará siempre su objetivo si no puede conocer algo en sí santo en las acciones de los impulsos naturales que somete a una ley superior; pues lo que es algo en sí no santo, por completo malo y despreciable también será a los ojos de la mayoría algo indiferente. Pero una cosa de la que se sabe que interviene en las ruedas del universo, en sus relaciones más interiores y supremas impone por sí misma un miedo santo.

[268] Todo lo divino es humano y todo lo humano es divino; esta frase del viejo Hipócrates[42], tomada de la vida más profunda, ha sido y sigue siendo la clave para los mayores descubrimientos en el reino de Dios y de la naturaleza. Por este motivo hemos intentado considerar el fenómeno que acabamos de nombrar especialmente en la relación presente (sin duda, la mayor de que es capaz).

[269] Por sí mismo ha quedado claro a todo el mundo que todo ese estado que interiormente está lleno de vida reposa en la libertad e independencia recíprocas de los miembros, los cuales conforman al mismo tiempo una serie continua desde lo más profundo a lo más elevado, similar a aquella escala del cielo a la tierra que vio en sueños uno de los patriarcas[43]. Si la potencia del comienzo no era libre frente a la potencia superior, no podía manifestar sobre ella un efecto de atracción ni presentarle como en un espejo las posibilidades que contiene. Si a su vez la potencia media no podía ser apartada de la potencia suprema, era imposible que se convirtiera para esta en objeto en que conocer sus propios pensamientos 292
más interiores. Si aquel espíritu límpido, / el yo au-

téntico y supremo de todo el ser, estaba entrelazado con este y no era libre frente al ser eterno, este no se pudo convertir para él en el espejo en que contemplar los prodigios del mundo futuro. Esta vida de contemplación, esta claridad interior quedaría eliminada en seguida si esa libertad recíproca de los miembros fuera eliminada.

[270] Dos estados diferentes y en cierto sentido contrapuestos se dividen en la vida humana. De acuerdo con su interior, el hombre despierto y el hombre dormido son por completo el mismo hombre. Ninguna de las fuerzas interiores que operan en el estado de vigilia se pierde en el sueño. Ya por ello queda claro que no es una potencia que se encuentra en el interior del organismo, sino una potencia exterior en referencia a lo interior cuya presencia o ausencia determina la alternancia de esos estados. Es manifiesto que durante el estado de vigilia todas las fuerzas del hombre están dominadas por una unidad que las mantiene juntas, por un expresante (o exponente) común. Pero si se disuelve este vínculo (da igual de qué manera), cada fuerza se retira a sí misma, cada instrumento parece libre para operar por sí mismo y en su propio mundo; una simpatía voluntaria ocupa el lugar de la unidad vinculante exterior, y como hacia fuera el todo está como muerto e inoperante, hacia dentro parece desplegarse el juego y comercio libérrimos de las fuerzas.

[271] Pero si en el curso habitual de la vida la acción de esa potencia exterior decrece y retorna en una alternancia regular, en estados inhabituales parece posible una supresión extraordinaria de la misma, a una persona parece estarle concedida por rela-

ción a otra el poder de operar sobre ella de una manera liberadora. Es probable que lo liberador de la naturaleza subordinada llegue a ser su superior (A^2), frente al cual se hunde; una relación que al principio se constituye de una manera solo débil e indecisa, pero cada vez más en la referencia continuada; pues la acción también aquí es recíproca; en la proporción en que lo uno se hunde (hasta A = B) lo otro es incrementado por ello hasta A^2. Solo aquí se puede encontrar el fundamento de ese debilitamiento completamente peculiar / y (si se ejercita por mucho tiempo) perjudicial que experimenta la persona que opera el sueño; con la misma explicación coincide el desarrollo del talento visionario y de una referencia al mundo de los espíritus que se ha mostrado en varias personas que han ejercitado durante mucho tiempo este modo de curación. 293

[272] Tan pronto como se ha constituido esa relación, en la naturaleza subordinada aparece aquella división (crisis) y liberación de todas las fuerzas, aquella desformación (desorganización), tal como la llamaron los primeros descubridores con el instinto correcto.

[273] Si cada ser orgánico y humano solo está sometido al dolor en el sentido tanto físico como psíquico debido a la dominación de aquel exponente de la vida exterior, es bien comprensible que con la supresión del mismo surja toda la ausencia de dolor y aquel sentimiento de deleite que acompañaba a la crisis mencionada, así como que la supresión repentina e instantánea del mismo llena de un placer supremo.

[274] La aparición exterior de esta crisis es el sueño, de cuya naturaleza jamás recibiríamos noticias suficientes sin esas experiencias. Pues por muchas razones me parece como si se distinguiera en exceso al sueño llamado magnético res-pecto del habitual. Pues como en este apenas conocemos algo o casi nada de los procesos interiores, tampoco podemos saber si no serán muy similares o iguales a los del sueño magnético, de los que ningún recuerdo pasa al estado de vigilia, y de los que tendríamos poca o ninguna ciencia sin la referencia especial de quien duerme a quien le causa el sueño.

[275] Es bien sabido que tampoco los procesos interiores del sueño magnético son siempre los mismos; hay grados de esa vida interior de los que por lo general solo contemplamos el más bajo, más raramente el medio, probablemente jamás el tercero. Si tuviéramos que intentar mencionar los retoños posibles de esta escala, sucedería aproximadamente de la siguiente manera.

[276] El escalón más profundo sería aquel en que se pone la crisis, en que lo material de la naturaleza 294
humana es puesto en liberación; aquí puede / desplegarse libremente el alma que habita en la materia, pero que suele estar atada por la vida superior, el alma que lo forma y lo cura todo; aquí puede tener lugar el comercio libre entre este alma y lo superior, ese ser espiritual, el medicamento general de la naturaleza y la causa de toda salud, la tintura mediante la cual la naturaleza severa es dulcificada. Toda naturaleza subordinada cuya conexión directriz con su superior está interrumpida está enferma; pero precisamente esta dirección la restaura el sueño magnéti-

co, al menos por cierto tiempo. Ya sea que mediante este hechizo lo incrementado de una manera antinatural sea sumergido en un sueño profundo, devuelto a su potencia (y por tanto también a la potencialidad frente a lo superior), o que la vida debilitada y reprimida en exceso por la vida superior sea liberada y vuelva a respirar por un instante, en ambos casos la fuerza curativa de ese sueño reposaría en el establecimiento de la dirección [*Leitung*] interrumpida entre lo superior y lo inferior.

[277] El segundo grado sería aquel en que lo espiritual del hombre fuera libre frente al alma y atrajera a esta para mostrarle como en un espejo los aspectos ocultos de su interior y lo que en ella misma (en tanto que lo futuro y eterno del hombre) aún está envuelto. Indiscutiblemente, este grado sería ya el más alto conocido del sueño magnético, en el cual quien está puesto en crisis está completamente muerto para todo lo exterior, está completamente separado del mundo sensorial, y en el cual precisamente por eso también se encuentran los signos de una referencia superior.

[278] Finalmente, el tercer grado tendríamos que buscarlo en situaciones que se encuentran por completo fuera de las situaciones humanas habituales, y de las cuales en el contexto presente es mejor callar que hablar.

[279] Pero si tienen lugar gradaciones del sueño magnético, si por otra parte también en el sueño habitual se distinguen grados de profundidad y de interioridad, es imposible saber hasta qué grados del sueño magnético se eleva también el sueño habitual.

[280] Ya los antiguos distinguieron dos tipos de sueños, de los cuales solo uno les parecía enviado por Dios. Por más diferente que pueda ser el sueño según personas y circunstancias, / es seguro que los 295
sueños de grados superiores de interioridad se comportarían por completo como visiones del sueño magnético de las cuales a quien despierta ya no le queda recuerdo alguno. Que los sueños son un fenómeno constante del dormir, pero no nos acordamos de la mayoría de ellos, hemos de suponerlo con tanta más seguridad cuanto que somos conscientes de que de muchos sueños solo nos queda el recuerdo general de su haber existido, que otros solo quedan fijados en el instante del despertar (y a veces sin que permanezcan). Pero es probable que los sueños más bien exteriores a menudo sean reflejos de sueños profundos más interiores, y que estos lleguen empero a nosotros, aunque enturbiados y confundidos por el medio que atraviesan.

[281] Si aquí quisiéramos intentar al mismo tiempo una aplicación a algo anterior, se podría ver como una posibilidad que al hombre le correspondiera frente a otras cosas un poder similar al que tiene frente a sus iguales. Entonces, también podría poner en libertad lo interior de las cosas corporales; entonces, produciría aquella crisis verdadera y auténtica que nuestro arte de separación sigue intentando en vano producir e introduciría una serie de fenómenos completamente diferentes a los del experimento habitual.

[282] Pero apenas nos hemos atrevido a tocar fugazmente estos grandes secretos cuando todos los fenómenos que hemos mencionado se conectan por

todas partes y se dividen en ramas diferentes. Si alguna vez conseguimos proseguir esta historia hasta la época y las diversas condiciones en y bajo las cuales existe la vida humana, encontraremos muchos aspectos en que ampliar y rectificar nuestros pensamientos o en que exponerlos a una luz superior.

[283] De ahí que sea lícita una pregunta más, mediante la cual puede ganar claridad el pensamiento fundamental. ¿Por qué todas las doctrinas superiores exhortan tan unánimemente al hombre a separarse de sí mismo y le dan a entender que de este modo sería capaz de todo y operaría en todas las cosas?, ¿por qué, >a no ser que porque de este modo / establecería en sí aquella escala de Jacob de las fuerzas 296
celestiales? Al hombre lo obstaculiza el estar-puesto-en-sí; le ayuda el ser-puesto-fuera-de-sí, tal como lo designa muy bien la lengua alemana; y de este modo vemos, por permanecer ahora en las producciones espirituales, cómo la libertad e independencia interiores de las fuerzas del ánimo condicionan también toda creación espiritual, igual que las personas apocadas se vuelven tanto más incapaces para la producción espiritual en la proporción en que son apocadas, y solo quien sabe mantener en sí aquella dualidad divina en la unidad y la unidad en la dualidad participa también de ese deseo jugador y de esa libertad reflexiva de la creación que se fomentan y condicionan recíprocamente.

[284] Ese deseo que juega en la vida originaria de Dios lo conocieron los orientales, que lo llaman expresivamente *la sabiduría*, a la que representan como un resplandor de la luz eterna, como un espejo impoluto de la fuerza divina y (debido a las propie-

dades pacientes) una imagen de su bondad[44]. Es digno de admiración que atribuyan a este ser una naturaleza más paciente que activa, por lo que no lo llaman espíritu ni palabra (o logos), con lo que posteriormente se confundió a menudo a la *sabiduría*, sino que le dan un nombre femenino. Señalando mediante todo esto que frente a lo superior solo es un ser paciente, receptivo.

[285] En aquel libro al que se considera divino y que verdaderamente lo es se introduce a la sabiduría hablando y se la compara con un *niño*[45]; pues igual que hay que decir que un niño carece de yo cuando en el tiempo más temprano todas las fuerzas interiores se estimulan recíprocamente en una operación natural para una interrelación noble, pero aún no hay voluntad, carácter, un uno que las reúna y las domine, también aquello exterior primero de Dios es en sí mismo una unidad meramente paciente e inexpresada, y carece de voluntad; de ahí también que esa creación o generación de imágenes solo sea un juego o un placer.

[286] / La sabiduría *jugaba* (no en la Tierra, pues esta aún no existía, sino) en la Tierra de *Dios*, en lo 297
que para *Él* era fundamento y suelo; pero su deseo principal era ya en estos tiempos tempranos aquella creatura que, siendo el primer lazo entre la naturaleza y el mundo de los espíritus, propiamente procuraba la extensión del movimiento de atracción hasta lo supremo. Propiamente, el hombre es el punto de conexión de todo el universo, y en este sentido se puede decir que en él propiamente todo ha sido considerado.

[287] Sería superfluo recordar que en ese pasaje se entiende por sabiduría aquel alma general (A^3) ínsita a la naturaleza y al mundo de los espíritus y que flota sobre ambos, siendo la cadena directriz de la sensibilidad general entre lo más alto y lo más bajo. Así pues, en un tiempo tan temprano esta presentó a lo supremo como en un sueño juvenil del futuro dorado lo que alguna vez llegaría a ser. Pero al igual que los tiempos de la inocencia no permanecen, al igual que los juegos de infancia en que se prefigura la vida futura son efímeros, tampoco podía durar aquel dichoso sueño de los dioses. En sí misma, toda vida meramente germinal está llena de anhelo y reclama ser elevada de la unidad muda e inoperante a la unidad pronunciada y operante. Así de anhelante vemos a toda la naturaleza, así de vehementemente chupa la tierra la fuerza del cielo, así aspira la semilla a la luz y al aire para obtener un espíritu, así se mece la flor en el rayo del sol para reflejarlo como espíritu ígneo, como color. Así pues, esa vida jugadora llama a lo invisible (y tanto más interiormente cuanto más alta se despliega) a que se ocupe de ella, a que vaya a ella y la conozca como propia, y la sabiduría que asciende y desciende por la cadena de los seres como por una escala musical se lamenta, abandonada, de la suerte de sus creaturas, y de que los hijos de su deseo no permanecen, sino que están en una lucha incesante y perecen en la lucha.

[288] De ahí que este movimiento de la naturaleza eterna que continuamente se repite y vuelve a comenzar se pueda ver como una teurgia incesante. El sentido y el objetivo de toda teurgia no es otro que bajar la divinidad hacia lo inferior (*coelo deducere* 298

numen), establecer la / cadena directriz mediante la cual la divinidad sería capaz de operar en la naturaleza.

[289] Ya hemos visto cómo el movimiento que asciende desde abajo se ha propagado al alma del todo (A^3) cuando lo medio (A^2) la atrae y, por tanto, la aparta de lo supremo. Pero es indiscutible que cuando lo que es ser inmediato para la divinidad límpida es apartado de ella esta lo siente como tal; igual que nosotros tenemos lo que parece inseparablemente uno con nosotros mismos como si no lo tuviéramos, pero si nos lo quitan lo sentimos como nuestro. Pero de ahí no se sigue que la divinidad sea obligada a exteriorizarse o a atraer a sí el ser: si fuera esto, no sería la libertad eterna.

[290] Hasta ahora se consideró a la divinidad carente de naturaleza como voluntad que no quiere, y así podía seguir siendo considerada, ya que en todo caso se comportaba como tal frente al ser. Pero precisamente *porque* la divinidad es esta limpidez suprema, y sin la supresión de la misma, se comporta necesariamente frente a lo otro (frente al ser) de la manera opuesta. La siguiente exigencia es poner esto en claro.

[291] En la divinidad límpida no hay devenir; resta en sí lo que es; pero precisamente en este restar es necesariamente doble frente al ser exterior. Pues en la medida en que es lo en sí mismo ni ente ni no-ente niega todo ser exterior ya mediante su esencia, mediante su naturaleza, primero de una manera implícita; pero si se le añade un ser de ese tipo y se le exige que lo conozca, lo niega de una manera necesaria y explícita (o activa). La divinidad *es* siempre

ya el *no* de todo ser exterior; pero que ahora opere como tal, que se manifieste como tal, conforma el ser exterior. Solo se da la referencia en que ella aparece como lo que es. Se trata de un devenir, pero no un devenir en relación a sí misma, sino solo en relación al ser. Hay que tomar todo devenir de la / divinidad límpida solo en la relación (*axentós*, como di- 299
cen los viejos teólogos), pero no en absoluto ni en relación a ella misma.

[292] Inmediatamente, pues, con la referencia del ser exterior a ella, sin cambio ni mutación en ella misma, la divinidad *es* frente a ese ser un *no* consumidor, una fuerza eterna de ira que no tolera ningún ser fuera de sí. Al revés, se puede decir: esta fuerza de ira no es simplemente una propiedad, un principio o una parte de la divinidad, sino la divinidad entera, en la medida en que esta existe en Sí misma y es el ser esencial; pues está claro por sí mismo que este ser esencial resulta inaproximable para todo lo demás, es agudeza irresistible, un fuego en el que nada puede vivir. Pero como, sin embargo, en tanto que lo en sí ni ente ni no-ente la divinidad es frente al ser exterior *necesariamente* un *no* consumidor, ha de ser necesariamente también un sí eterno, un amor fortalecedor, el ser de todos los seres (pero presuponiendo lo anterior; no con una necesidad igualmente originaria, pero necesariamente si se presupone aquello, pues de lo contrario no sería la voluntad que no quiere, sino la voluntad que nada quiere, la voluntad negadora, una voluntad determinada). La divinidad es esto sin cambio ni mutación en ella misma, no porque haya quedado suprimida su limpidez, sino precisamente porque ella es esta limpidez y

libertad supremas. La divinidad es esto sin movimiento alguno, en el reposo más profundo, inmediatamente a través de sí misma. A su vez, este amor tampoco es una propiedad, una parte o un mero principio de ella, sino *ella misma*, por completo e indivisa.

[293] Pero precisamente porque es completa e indivisa, el *sí* eterno y el *no* eterno, la divinidad no es ni lo uno ni lo otro, sino la unidad de ambos. Aquí no se trata de una auténtica trinidad de principios que se encuentran separados, sino que la divinidad es, en tanto que lo uno y precisamente porque es lo uno, tanto el *no* como el *sí* y la unidad de ambos.

[294] En este *sí* y en ese *no* reside aquella repulsión y atracción que antes hemos requerido como necesarias para la consciencia. En tanto que un *no*, la divinidad es un fuego que atrae a sí; en tanto que un *sí*, es causa de ese apartamiento mediante el cual en la unidad / se mantiene la dualidad, y en esta atracción y repulsión la divinidad se incrementa 300
hasta la unidad de ambos, es decir, hasta la consciencia suprema.

[295] Precisamente porque es la libertad eterna, la divinidad solo se puede comportar frente al ser como un *no*, como un *sí* y como la unidad de ambos. Pues hay que recordar explícitamente que estas diferencias no son diferencias de la esencia, sino solo del comportamiento, de la relación de la esencia una con el ser. Pero también al revés, la divinidad es la libertad eterna solo porque se comporta así frente al ser. Si fuera simplemente un *sí* o un *no*, tendría que ocuparse del ser de una u otra manera, tendría que afirmarlo o negarlo. Que es ambos de una manera

esencialmente igual hace que sea la libertad suprema. Todo esto tuvo que ser para que jamás se encontrara un fundamento necesario del mundo y para que se manifestara de una manera patente que todo lo que es solo es mediante la libérrima voluntad divina.

[296] Aquí está, pues, el punto de inflexión entre necesidad y libertad. Hasta aquí el progreso de la vida había sido necesario; si sigue progresando a partir de ahora, solo será en virtud de una decisión divina libre. La divinidad puede permanecer tranquilamente en ese equilibrio entre atracción y repulsión; nada le obliga a suprimirlo ni a salir de él de una u otra manera.

[297] Así pues, si la divinidad se ha ocupado del ser, si se ha revelado activamente a través de él (tal como tenemos que conocer como sucedido realmente), la decisión para ello solo pudo proceder de la libertad suprema.

[298] Pero si la divinidad se ocupó realmente del ser, ¿cómo, de qué manera pudo? ¿Tenía que atraerlo a sí, negarlo como ser exterior independiente respecto de ella, o afirmarlo en la independencia respecto de ella? Ni en uno ni en otro caso la divinidad se reveló como lo que ella es, como el *no* igualmente eterno y como el *sí* igualmente eterno. Y sin embargo, cuando la divinidad se decidió libremente a revelarse, el fin de su revelación no pudo ser otro que revelarse como la que era libre para revelarse y no revelarse, como la libertad eterna misma.

[299] Era, pues, imposible que la divinidad fuera operante como el *no* eterno / si no lo era también co- 301

mo el *sí* eterno y viceversa, y sin embargo es igualmente imposible que lo mismo sea ente como *sí* y como *no*; es completamente necesario que la divinidad se decida o a ser lo uno (y a no ser lo otro) o a ser lo otro (y a no ser lo uno).

[300] Así pues, aquí está la mayor contradicción pensable, que no se puede compensar haciendo que Dios en tanto que uno de los dos (en tanto que el *sí* o el *no*) esté subordinado por naturaleza y, por tanto, pueda adoptar frente al otro la relación de lo no-operante. Pues Dios es las dos cosas de una manera igualmente esencial; por lo que tiene que ser operante como las dos.

[301] ¿Cómo arreglar esta contradicción? Indiscutiblemente, solo mediante una determinación más precisa. Si Dios es (existe) operante como el *no* eterno, no puede ser operante como el *sí* eterno, o más brevemente (para aplicar la designación ya habitual también aquí, pero en un caso superior): si B es ente, A no puede ser ente *como lo mismo* que B es ente, es decir, de acuerdo con la presuposición como lo presupuesto, como precedente, lo cual no impide que A sea ente como lo sucesivo; y también al revés: si A es ente (lo cual no está decidido hasta ahora, sino que solo se supone: en el caso de que A sea ente), B no puede ser ente *como lo mismo*, como ente primero y ahora, lo cual no impide que sea ente como lo sucesivo, futuro.

[302] Pero no basta con decir que, si B o A es ente, A o B pueden ser ente, sino que, como Dios es ambas cosas esencialmente, la relación ha de ser de tal tipo que, si Dios está puesto como lo uno, precisamente por eso también está puesto necesariamente

como lo otro, solo que la existencia de uno es el fundamento de la existencia del otro. Dicho de manera general, la relación de contradicción se disuelve mediante la de fundamento [*Grund*], de acuerdo con la cual Dios es ente en tanto que el *no* y el *sí*, pero es lo uno como precedente, como fundamento, lo otro como subsiguiente, como fundamentado.

[303] Lo importante es aquí que, si lo uno es ente, 302
/ lo otro no puede ser ente *como lo mismo*, es decir, que ambos se excluyen por cuanto respecta al tiempo, o que Dios en tanto que el *sí* y Dios en tanto que el *no* no pueden ser lo ente *del mismo tiempo*. De manera intencionada nos expresamos así, pues la relación no puede ser de tal tipo que si lo siguiente (por ejemplo, A) es ente quedaría eliminado lo precedente (B) o dejaría de ser lo ente; más bien, siempre y necesariamente resta lo ente de *su tiempo*; y puesto A, B ya solo puede subsistir *como precedente*, de tal modo que *en tiempos diferentes* son empero a la vez. Pues tiempos diferentes (un concepto que, como muchos otros, ha desaparecido por completo en la filosofía reciente) pueden ser a la vez en tanto que diferentes, dicho con más exactitud: son necesariamente a la vez. El tiempo pasado no es un tiempo suprimido; por supuesto, lo pasado no puede ser a la vez que lo presente como algo presente, pero sí tiene que serlo como algo pasado; por supuesto, lo futuro no es a la vez que lo presente como algo ahora ente, pero sí en tanto que algo ente en el futuro, y es absurdo pensar el ser-pasado y el ser-futuro como un no-ser completo.

[304] Así pues, es solo la contradicción en su incremento máximo lo que rompe la eternidad y pone

en vez de la eternidad única una serie de eternidades (eones) o tiempos. Pero precisamente esta serie de eternidades es lo que solemos llamar el tiempo. En esta decisión, pues, la eternidad se abre al tiempo.

[305] Con esa contradicción temprana en lo necesario primero de Dios era imposible una decisión de ese tipo. Pues allí no había un ser que fuera libre para ser lo uno (por ejemplo, B) y no lo otro. Allí había necesidad ciega, y todas las fuerzas ya estaban en acción. Allí lo que contaba era que las fuerzas que se oprimían y excluían recíprocamente en una circulación continua pasaran de la sucesión a la simultaneidad, lo cual solo era posible sumergiéndose todas en común frente a algo superior en lo expresable, en la totalidad. Por el contrario, aquí se habla del yo supremo / de la divinidad, que jamás puede convertirse en ser frente a otro. En cada una de sus figuras (per- 303
mítaseme esta expresión), como *sí*, como *no* y como unidad de ambos, solo puede ser ente, operante, lo cual solo se puede pensar en la contradicción decidida entre *sí* y *no* mediante el concepto de tiempos diferentes. Aquí lo que cuenta es, más bien, que la simultaneidad entre las diferentes figuras sea suprimida y transformada en una sucesión.

[306] Todo esto era lo que había que decir sobre lo que sucedería si la decisión tuviera lugar; pero con ello aún no está explicado el cómo.

[307] Ciertamente, ya en general y sin haber desarrollado aún las razones más profundas, no cabe duda de qué será el comienzo o lo primero, Dios en tanto que el *no* eterno o en tanto que el *sí* eterno. Pues aquí se habla del nacimiento de Dios por cuanto respecta al yo supremo, o en la medida en que

Dios es la libertad eterna. Ciertamente, *en tanto que* esta libertad Dios es el *no* eterno de todo ser exterior, pero no lo es libre, sino necesariamente. Esta negación del ser exterior es lo necesario de o en la libertad eterna misma. Pero no lo necesario, sino lo libre de Dios (es decir, de la libertad eterna) es lo que propiamente ha de nacer. Así pues, lo necesario solo puede comportarse como fundamento de este nacimiento y, por tanto, como lo precedente en el mismo. Por doquier, lo necesario se nos ha acreditado como lo primero (*prius*), y la libertad como lo siguiente, (y esto es decir lo mismo) la libertad aparece por doquier venciendo a la necesidad. Por el contrario, si Dios fuera primero como el *sí* del ser exterior y a continuación como el *no*, lo necesario vencería a lo libre; sería un proceso completamente retrógrado. Con la sucesión opuesta sería un progreso desde la tiniebla a la luz, desde la muerte a la vida.

[308] En el mismo acto, pues, en que Dios se decidió a la revelación se decidió al mismo tiempo que Dios, en tanto que el *no* eterno, debía ser el fundamento de la existencia del sí eterno; precisamente con ello se determinó al mismo tiempo que Dios, en tanto que la negación eterna del ser exterior, había de ser superable mediante el amor.

[309] / Pues bien, en la divinidad no se puede pensar ningún tipo de coacción, todo tiene que reposar 304
en la voluntariedad máxima. Por tanto, en la medida en que Dios es el *no* eterno no puede ser dominado, pero sí obligado por la bondad a ceder al amor, a convertirse en su fundamento. Así hemos de representarnos el proceso, y sin embargo esto no se puede pensar como sucedido realmente. Pues Dios aún es

uno en tanto que el *sí*, en tanto que el *no* y en tanto que la unidad de ambos; no se trata de personalidades separadas. Así pues, todo esto solo puede pensarse como sucedido con la velocidad del rayo, ya que está presente como algo acontecido sin haber sucedido realmente (*explicite*). Esta decisión procedente de la unidad más interior solo es comparable a aquel incomprensible acto primigenio en que se decide la libertad de un hombre. De la persona que duda sobre si ser por completo una u otra decimos que no tiene carácter; de la persona decidida en que se anuncia un expresante determinado de todo el ser decirnos que tiene carácter. Y sin embargo se reconoce que nadie ha elegido su carácter por motivos o tras haber meditado; no deliberó consigo mismo; sin embargo, cada cual enjuicia este carácter como una obra de la libertad, como un acto eterno, que nunca cesa, constante. Por consiguiente, el juicio ético general conoce en cada persona una libertad que es para sí misma fundamento, destino y necesidad. Pero justamente ante esta libertad abismal se asusta la mayoría, igual que se asusta ante la necesidad de ser por completo uno u otro, y cuando ven un rayo de ella se dan la vuelta como ante un relámpago que lo consume todo, y se sienten abrumados por ella como por un fenómeno que procede de lo inexpresable, de la libertad eterna, de lo que no es un fundamento.

[310] Eso es libertad incondicionada, que no es para el acto individual, sino que es una facultad de ser por completo uno u otro de los términos en contradicción.

[311] En un mismo acto indivisible se tuvo que conocer que, si Dios quería revelarse, solo podía re- 305

velarse como un *no* eterno, / como un *sí* eterno y como la unidad de ambos; en el mismo acto se conoció que esta revelación solo puede suceder por tiempos o en una sucesión, y que precisamente había que poner como comienzo lo que acababa de ser superado, lo necesario de la libertad de Dios, el *no* de todo ser exterior y de toda revelación (pues sin superación no hay comienzo): todo esto estaba contenido en una misma decisión, al mismo tiempo la más libre y la más irresistible, mediante un milagro de la libertad eterna que es fundamento solo para sí misma y es su propia necesidad.

[312] Todo esto se puede decir del proceso de la gran decisión en la que Dios, en tanto que el *no* eterno, la severidad y necesidad eternas, ha sido puesto como comienzo de su propia revelación.

[313] Desde ese momento comienza la historia de la realización o de las auténticas revelaciones de Dios. Hemos llamado un nacimiento eterno al ser eterno porque Dios llega por primera vez a ser ente en relación con la naturaleza eterna. Pero Dios estaba puesto en ella no como algo ente, sino como lo en sí ni ente ni no-ente, como el límpido poder ser, como la libertad eterna frente al ser, como el que (si fuera real) solo tendría en sí el fundamento y el comienzo de su realidad, y (si comenzara) no comenzaría de una manera necesaria y eterna, sino libremente.

[314] Sin un comienzo libre no habría una auténtica historia del mundo. Quienes no lo han comprendido tampoco han podido encontrar el acceso a esta.

[315] Ahora es una idea habitual considerar toda la historia del mundo como una revelación progresante de Dios. Pero ¿cómo llegó la divinidad ahí?, o ¿cómo comenzó a revelarse en sí misma?

[316] La respuesta «Dios es por su naturaleza (es decir, necesariamente) un ser que se revela (*ens manifestativum sui*)»[46] es breve, pero no convincente. Es duro pensar la Creación del mundo, que el sentimiento común siempre ha considerado obra del agrado y de la mayor voluntariedad, como algo forzado. Pero igual que ya en el hombre solo consideramos a lo exaltadamente libre como su / yo auténtico, 306
no vamos a hacer de Dios un ser meramente necesario, y consideramos también en él a lo incomprensiblemente libre como su yo auténtico. Pero estamos hablando precisamente de la revelación de este yo supremo de la divinidad. Ahora bien, lo libre es libre precisamente porque no tiene que revelarse. Revelarse es actuar, igual que todo actuar es un revelarse. Lo libre ha de tener la libertad de permanecer dentro del mero poder o de pasar al acto. Si pasara necesariamente, no sería realmente como lo que es, es decir, como lo libre.

[317] Pero los otros parten de que Dios es espíritu, el ser más límpido. Aunque sobre cómo este espíritu pudo revelarse tienen que confesar que no saben nada, de esta ignorancia (como de tantas otras necesidades) hacen virtud. La razón de este no-saber está clara. Pues si la divinidad es una libertad eterna de ser, de realizarse, de revelarse, con el eterno poder-ser o poder-realizarse no puede estar puesto ya el ser real o el realizarse. Entre la posibilidad y el acto tiene que haber algo si ha de ser un acto libre; esto

lo comprende hasta el entendimiento más común. Pero en la eternidad límpida en que piensan a Dios no hay distancia, no hay antes y después, no hay pronto y tarde. Así pues, para quienes no quieren conocer nada más que la divinidad límpida pierde sentido hasta el mero pensamiento de que tendría que haber algo entre posibilidad y realidad.

[318] Si la divinidad fuera eternamente real (en el sentido determinado suficientemente de *exteriormente manifiesta*), no sería el poder de realizarse. Pero como solo se puede realizar desde su eternidad libre, si esta tiene que permanecer libre e intacta tiene que haber entre la eternidad libre y el acto de la realización algo que separe a este de aquella. Este algo solo puede ser el tiempo, pero no el tiempo en la eternidad misma, sino el tiempo que le coexiste. Este tiempo fuera de la eternidad es aquel movimiento de la naturaleza eterna que ascendiendo desde lo más bajo la conduce a lo supremo, / desde donde vuelve a 307
retroceder para volver a ascender. Solo en este movimiento se reconoce a sí misma como eternidad; en este reloj cuenta y mide la divinidad, pero no la eternidad propia (pues esta siempre es completa, perfecta, indivisible, por encima de todo tiempo, y en la sucesión de todos los tiempos no es más eterna que en el instante), sino solo los momentos de la repetición constante de su eternidad, es decir, del tiempo mismo, el cual (como ya dice Píndaro) solo es el espectro de la eternidad[47]. Pues hay que pensar la eternidad no como *reunión* de aquellos momentos del tiempo, sino como en coexistencia con cada uno de ellos, de tal modo que en cada uno de ellos solo se ve a Sí misma, a la inmensurable.

[319] Hay una pregunta tan natural que ya la plantea la infancia: de qué se ocupaba Dios antes de crear el mundo[48]; pero visto con exactitud, todos los pensamientos desaparecen en el concepto necesario (si la Creación ha de ser un acto libre) de una duración de aquel estado no explícito; como en sí misma la eternidad no tiene duración, sino que esta solo la tiene el tiempo frente a ella, aquella eternidad antes del mundo desaparece inmediatamente en la nada o (lo que es lo mismo) en un mero momento. Los maestros suelen recurrir habitualmente a evitar esta cuestión. Pero precisamente el dejar sin responder tales preguntas que, como hemos dicho, ya se le ocurren al niño es la causa de la increencia general. Encontrarían una respuesta si conocieran la Escritura, ya que esta explica en qué cercanía tan cordial ya estuvo en aquellos tiempos primeros la sabiduría en torno a y en Dios, siendo su predilecta se encontraba en el sentimiento de placer más dulce pero también fue para él causa de alegría, ya que mediante ella contempló con antelación en aquel tiempo toda la historia futura, la gran imagen del mundo y de todos los acontecimientos en la naturaleza y en el reino de los espíritus.

[320] Aquella decisión de Dios de revelar por tiempos su yo supremo procedía de la libertad más límpida. Precisamente por eso Dios conserva el poder de fijar a su antojo el día y la hora de esta revelación y de comenzar lo que era la obra completa de su voluntad libérrima. La doctrina de que Dios creó el mundo / en el tiempo es un puntal de la fe auténtica; el trabajo de esta obra estaría recompensado suficientemente si hubiera hecho comprensible aunque 308

solo fuera esto. Pues como en Dios mismo no hay tiempo, ¿cómo ha de crear el mundo en el tiempo si no hay un tiempo fuera de él? O ¿cómo sería posible una determinación de este tiempo si antes de la Creación no hay ya un movimiento fuera de Dios de acuerdo con cuya repetición se mide el tiempo?

[321] De acuerdo con su yo supremo, Dios no está revelado, sino que se revela; no es real, sino que llega a serlo, precisamente para aparecer como el ser más libre. Por eso aparece entre la eternidad libre y el acto otra cosa, que tiene una raíz independiente de aquella y que es algo que comienza (aunque eternamente), algo finito, para que eternamente haya algo mediante lo cual Dios pueda acercarse y comunicarse a la creatura, para que la eternidad límpida permanezca siempre libre frente al ser y este nunca aparezca como una emanación del eterno poder-ser, para que siempre haya una diferencia entre Dios y su ser.

[322] En la ciencia, al igual que en la vida, los hombres son dominados más por las palabras que por conceptos claros. Así, por una parte explican de una manera indeterminada a Dios como un ser necesario, y por otra parte impugnan que se atribuya a Dios una naturaleza. Se glorían de estar salvando de este modo la libertad de Dios; pero qué poco (o nada en absoluto) entienden de ello queda claro gracias a lo anterior, ya que sin una naturaleza la libertad en Dios no se podría separar respecto del acto, no habría una libertad real. También rechazan, como no podía ser menos, el sistema de una necesidad general y sin embargo arremeten contra toda sucesión en Dios, aunque si no hay sucesión solo queda un siste-

ma: el de que todo es a la vez que el ser divino, que todo es necesario. De este modo (y de una manera similar a los ciegos que vemos en la vida), rechazan precisamente lo que, aunque no lo sepan, están buscando con gran celo, y prefieren precisamente aquello de lo que propiamente deberían huir.

[323] Quien haya seguido con atención lo anterior 309
tiene que / haberse dado cuenta por sí mismo de que en la adopción del ser o de la vida por parte del supremo tiene lugar la misma sucesión que tenía lugar entre los principios en la naturaleza eterna[49]. Pues también aquí lo primero que pasa al ser (lo que adopta el ser) es una voluntad negadora, estrictamente necesaria, que se hace a sí misma fundamento de una voluntad superior; esta, aunque propiamente no es libre (pues es la voluntad pura del amor), es una voluntad juiciosa [besonnen]; finalmente, sobre ambas surge la voluntad consciente y libre, la cual es espíritu en el sentido supremo, igual que en la naturaleza eterna el tercer principio era alma.

[324] De ahí que podamos ver esta serie de la revelación como una serie de potencias que el ser atraviesa para completarse; a partir de ahora habrá que establecer la siguiente diferencia. En la medida en que han dejado de excluirse y se han vuelto expresables, las fuerzas en el ser también han dejado de ser potencias, por lo que en el futuro las llamaremos principios. En tanto que potencias, los contrapuestos se excluyen necesariamente; e igual que es imposible que una cifra esté al mismo tiempo en potencias diferentes, pero sí es posible que sea puesta en la segunda potencia y en una serie posterior sea elevada a la tercera, también lo ente del ser puede ser al mis-

mo tiempo solo una cosa (por ejemplo, fuerza negadora), lo cual no impide que lo ente del mismo ser sea en un tiempo sucesivo otra cosa, incluso justo lo contrario de aquella. Así pues, a partir de ahora designaremos lo ente de cada tiempo con el nombre de una potencia.

[325] Ciertamente, en general no puede resultar llamativa esa concordancia entre la vida objetiva y la vida subjetiva de un ser. Lo que un ser [*Wesen*] es interiormente o por cuanto respecta al ser [*Seyn*] también tiene que serlo de una manera manifiesta o por cuanto respecta a lo ente. Las fuerzas que en la simultaneidad constituyen su existencia interior son las mismas (no por su número, pero sí por su naturaleza) que, apareciendo en una sucesión, son las potencias de su vida o de su devenir, lo determinante de los períodos o tiempos de su desarrollo.

[326] Lo interior de cada ser orgánico reposa y consiste en tres / fuerzas principales. La primera (di- 310
cho brevemente) es aquella mediante la cual lo interior es en sí mismo, se produce a sí mismo continuamente; la segunda es aquella mediante la cual tiende fuera de sí; la tercera unifica en cierto sentido la naturaleza de las otras dos. Cada una de ellas es necesaria para el ser interior del todo; si se quitara una, el todo quedaría suprimido. Pero este todo no es un ser quieto; puesta la esencia como ser, nos encontramos inmediatamente con un ente. Pero como en lo ente están las mismas fuerzas que son en el ser, y lo ente de cada tiempo solo puede ser uno, ahora aparecen exteriormente de una manera decidida las mismas fuerzas que operaban en lo interior (las mismas por cuanto respecta a la naturaleza). En esta suce-

sión se convierten en las potencias de sus períodos exteriores de vida, igual que en la simultaneidad eran principios de su ser permanente. Este es el sentido de que, por ejemplo, se diga que en la primera época de la vida domina el alma vegetativa, en la siguiente el alma motriz, en la última el alma sensitiva[50]. El mismo sentido tiene que se diga, por ejemplo (y no investigamos el porqué), que la primera época en la vida de la Tierra fue magnética, de la cual se pasó a la época eléctrica, aunque es bien sabido que para la existencia interior de la Tierra todas estas fuerzas hicieron falta en todas las épocas.

[327] La sucesión de las potencias (tomando esta palabra en el sentido que hemos fijado) también se comporta, pues, como una sucesión de tiempos. Solo esta ley es capaz de poner en claro el organismo de los tiempos.

[328] Mediante esta ley queda expuesta la justa grandeza de la contraposición, y que esta es igualmente incondicionada que la unidad. Aunque mitigada como nexo, esta resta dominante en el ser, pero en lo ente aparece la libertad insuperable de la contraposición y que esta subordina la unidad a sí misma.

[329] Solo mediante su voluntad existe el Eterno, solo mediante la decisión libre se convierte en lo ente del ser. Pero presupuesto esto, el Eterno estaba atado en relación a la serie de su revelación, aunque tenía la libertad de no revelarse. La decisión de revelarse y de ponerse a sí mismo como superable en tanto que el *no* eterno era la misma decisión. De ahí 311
que esta sea tanto una / obra de la libertad suprema como una obra del amor supremo. Lo precedente en

la revelación no es en absoluto lo en sí subordinado, pero sí que es puesto como tal; lo que le sigue no es en sí más real o más divino, pero es conocido voluntariamente como lo superior frente a eso. La prioridad está en relación inversa con la superioridad; conceptos que solo puede confundir la ceguera en el juicio que caracteriza a nuestros tiempos.

[330] Aquí se suman los conceptos habituales. De acuerdo con la doctrina general, la Creación es enajenación, condescendencia [*Herablassung*][51]. El Eterno no pone como comienzo lo que en sí es superable o lo que por sí mismo es inferior, sino lo que él considera o quiere considerar voluntariamente como tal, aquello donde él es la fuerza más robusta e interior. Insuperable si permaneciera interior, la Creación se vuelve superable al ponerse el Eterno en ella como lo ente del ser.

[331] La voluntad negadora y encerrante tiene que preceder en la revelación para que haya algo que mantenga y eleve la benevolencia del ser divino, que de lo contrario no sería capaz de revelarse. La fortaleza ha de ser antes que la suavidad, la severidad antes que la dulzura, la ira primero, luego el amor, en el cual lo airado se convierte propiamente en Dios.

[332] Igual que en la visión nocturna en que el Señor pasó ante el profeta primero hubo una poderosa tormenta que desgarró las montañas y quebró las peñas, luego un terremoto y finalmente un incendio, pero el Señor mismo no estaba en nada de eso, sino que siguió un delicado murmullo en el que Él estaba[52], también en la revelación del Eterno el poder, la violencia y la severidad tienen que ir por delante

hasta que en el suave murmullo del amor el Eterno pueda aparecer como Él Mismo.

[333] Todo desenvolvimiento presupone envolvimiento[53]; en la atracción está el comienzo, y la fuerza contractiva es la auténtica fuerza original y radical de toda vida. Toda vida comienza por la contracción; pues ¿por qué progresa todo de lo pequeño a lo grande, de lo angosto a lo vasto, ya que también podría ser al revés si de lo que se tratara fuera simplemente de progresar?

[334] / La oscuridad y el cierre son lo peculiar del 312
tiempo remoto. Cuanto más retrocedemos en el pasado, tanto más poderosa es la contracción. Así sucede en las cordilleras del mundo más antiguo; así sucede también en las formaciones más antiguas del espíritu humano. El mismo carácter de cierre sale a nuestro encuentro en la muda seriedad del egipcio, en los gigantescos monumentos de la India, que no parecen construidos para una época, sino para la eternidad, e incluso en la serena grandeza, en la sublime paz[54] de las obras helénicas más antiguas, las cuales siguen portando (aunque mitigada) la fuerza de esa sólida edad del mundo.

[335] Así pues, desde ahora nos adentramos en el camino de los tiempos. La contradicción está decidida mediante un acto grandioso, similar a aquel acto en que el hombre se decide a ser por completo lo uno o lo otro. Desde ahora Dios es solo uno; solo negación frente al ser. En tanto que esta fuerza negadora, Dios es un fuego que atrae al ser y que hace a lo atraído uno consigo mismo. Hasta ahora aún había dualidad; había totalidad y unidad, pero ahora ambas se han fundido en un solo ser. Lo atraído es la

naturaleza eterna, el todo; lo atrayente es uno; el conjunto, que podemos designar como:

$$\left(\frac{A^3}{A^2=(A=B)}\right)B,$$

todo (ἕν καὶ πᾶν) en conexión estrecha. Aquí no se puede pasar por alto que, frente a la naturaleza, el uno o la potencia que tira hacia sí es una fuerza sumamente espiritual, espíritu límpido, aunque no opera con libertad y reflexión [*Besonnenheit*]; pues la fuerza negadora que Dios es frente al ser debido a su limpidez Dios la es (como hemos mostrado) no de acuerdo con su libertad, sino de acuerdo con la necesidad de su naturaleza. En esa no-separación originaria, ya que lo mismo era como un mismo *sí* eterno y un mismo *no* eterno y por encima de ambos un espíritu reflexivo, también aquella severidad y necesidad del ser divino estaba elevada a la reflexión y a la consciencia. Una vez que Dios se ha decidido a ser un mero *no*, pasa a su naturaleza ciega, tenebrosa, que en él estaba oculta y solo se pudo revelar mediante la división. Así pues, / ¿ha retrocedido la vida al nivel de necesidad ciega, mientras que en el mo- 313
mento anterior estaba elevada a la libertad y a la reflexión? ¿Cómo concuerda este hundimiento con la afirmación de la imposibilidad del movimiento de retroceso? Quien solucione esta pregunta sabrá solucionar otras preguntas de la historia de la naturaleza y de la humanidad. Cuando la vida pasa a una nueva época, es necesario que vuelva a hacer un comienzo, y es inevitable que este comienzo o este primer nivel de la nueva época parezca un retroceso frente al ni-

vel último y supremo de la época precedente: comparadas potencia con potencia, la siguiente se encuentra más abajo que la precedente, ya que esta es en su tiempo necesariamente una potencia superior que aquella en el suyo; pero comparados tiempo con tiempo, época con época, aquella se encuentra claramente más alto. Tales retrocesos aparentes son, pues, necesarios en la historia de la vida.

[336] En la unidad presente hay algo ligado a la naturaleza que en lo precedente no estaba ligado a ella: el ser de aquel espíritu limpidísimo, si bien este solo opera como afán y deseo que atrae hacia sí, es decir, como naturaleza (pero más como ciega fuerza natural interior) y que por tanto constituye el comienzo de una vida superior.

[337] Si solo podemos pensar como Dios a la libertad y reflexión supremas, no podemos llamar Dios a este espíritu que, aunque limpidísimo, solo opera como naturaleza. Si él (B) fuera Dios, tocia la unidad se comportaría como el Dios ahora realizado por completo.

[338] Pero si no es Dios, ¿qué es?

[339] Hemos mostrado cómo la divinidad límpida es de una manera indivisible *sí* eterno y *no* eterno y la unidad libre de ambos, de lo que se seguía por sí mismo que solo puede ser *no* eterno = B en la medida en que, en tanto que tal, ella es al mismo tiempo fundamento de Sí misma en tanto que *sí* eterno. De ahí resulta necesariamente también lo inverso: que, en tanto que B o *no* eterno, ella solo es divinidad en la medida en que es al mismo tiempo A, es decir, en la medida en que se pone a Sí misma como *sí* eterno.

Aquí se da por completo la misma relación que / de 314
acuerdo con la doctrina cristiana hay en Dios, ya que la primera personalidad solo es Dios como Padre, o en la medida en que es Padre, es decir, en la medida en que al mismo tiempo es el Hijo, y también la segunda personalidad solo es Dios en la medida en que es Hijo, es decir, en la medida en que también es Padre.

[340] Pero ahora (es decir, en el momento que acabamos de fijar) la fuerza negadora = B aún no es en absoluto lo que pone a la A. Como consecuencia del conocimiento que hemos adquirido antes, nosotros sabemos que frente al ser Dios solo es la fuerza negadora para hacerse fundamento a Sí Mismo en tanto que amor eterno. Pero esta fuerza negadora no se conoce a sí misma, no conoce su propia situación; no conoce la libertad de la decisión mediante la cual ella es lo únicamente operante. Así tuvo que ser; esta vida superior tuvo que volver a sumergirse en la carencia de consciencia de sí misma para que hubiera un verdadero comienzo. Pues igual que en el hombre es una ley que aquel acto primigenio [*Ur-That*] que precede a todas las acciones individuales y que no cesa jamás, mediante el cual el hombre es propiamente Él Mismo, se sumerja en una profundidad insondable frente a la consciencia que se eleva por encima de él para que haya un comienzo jamás suprimible, una raíz de la realidad inalcanzable, también ese acto primigenio de la vida divina borra en la decisión la consciencia de él, que a lo que ha sido puesto a su base solo se le puede volver a abrir a continuación mediante una revelación superior. Solo así hay un comienzo verdadero, un comienzo que no

deja de ser comienzo. La decisión que en algún acto ha de hacer un verdadero comienzo no puede ser llevada ante la consciencia, no puede ser *evocada*, lo cual significa tanto como *retirada*. Quien se reserva llevar una y otra vez a la luz una decisión nunca hace un comienzo. Por ello, el carácter es la condición fundamental de toda moralidad; la ausencia de carácter ya es inmoralidad.

[341] También aquí hay que decir que el comienzo no puede conocerse a sí mismo; lo cual significa que no puede conocerse a sí mismo como comienzo. Nada es o se conoce al comienzo meramente como fundamento o comienzo. Para ser verdadero comienzo, lo que es comienzo no ha de considerarse como comienzo, sino como ser (como ente por mor de sí mismo).

[342] / Así pues, aquella fuerza negadora, la única 315
como la que Dios está operando ahora, no se conoce como fundamento, como lo que pone el *sí* eterno. No es solo que no ponga esto ahora, sino que además esa fuerza tiene que negar con determinación a A (y por tanto también a la unidad superior que es espíritu), excluirlo y expulsarlo por completo del presente. En ella está esa fuerza de la ira que no tolera nada y que el celoso Dios judío manifiesta contra los demás dioses. Tiene que permanecer en esta exclusión y soledad hasta que esté cumplido su tiempo, y con todo su poder tiene que insistir en ella para que la vida sea elevada a la gloria suprema.

[343] Como hemos dicho, la fuerza negadora expulsa a la voluntad del amor y a la del espíritu, pero solo del presente. Pone a estas como no-*entes*, pero

no por ello como no entes, sino como futuras y por tanto también como entes (pero ocultas).

[344] Así pues, esta fuerza de negación es lo que pone al *sí* eterno solo en cuanto a la posibilidad, pero aún no en cuanto a la realidad; es decir, es Dios solo en cuanto a la posibilidad, no en cuanto a la realidad. Por consiguiente, toda la unidad tampoco es todavía el Dios real o realizado.

[345] Entonces, ¿qué es? Respuesta: es el germen eterno de Dios, que aún no es un Dios real, sino solo un Dios por cuanto respecta a las fuerzas; es el estado de posibilidad (de potencialidad) en que Dios mismo se ha puesto voluntariamente y que ha de preceder necesariamente al Dios real (revelado en la realidad) si en esta revelación o nacimiento de Dios a la realidad tiene que haber un devenir, una sucesión, una gradualidad.

[346] Tal vez dirán algunos que, por tanto, Dios todavía no es. ¡En absoluto! Pues en relación con la posibilidad (de revelarse) Dios ya es por entero. La potencia negadora que opera ahora es la fuerza (es decir, la posibilidad) de poner la potencia afirmadora; es verdad que esta, al igual que la unidad superior, no está puesta como ente, pero sí como no-*ente*, como futura. Nadie pretenderá afirmar que lo que es como algo posible o de acuerdo con la mera posibilidad por ello no es; sí que es, pero en el estado de la posibilidad. También aquí hay que / hacer valer la diferencia entre ser-no-ente y no-ser que hemos expuesto antes[55], pero en un caso superior. Que Dios 316
no es puede significar dos cosas. Que Dios no *existe*; esto lo concedo y lo afirmo. Que Dios no es en absoluto, o que no existe en absoluto; esto lo niego, pues

Dios también *es* cuando no *es* ente, Dios es solo como no-ente, en el estado de envolvimiento (*implicite, in statu involutionis*), considerar al cual indigno de la divinidad en tanto que tránsito (medio) de la auténtica revelación no deberían permitírselo quienes, de acuerdo con las palabras de la Escritura, atribuyen a Dios el poder de retirarse incluso en el curso ordenado de las cosas, el poder de ocultar su rostro, es decir, su yo auténtico, el poder de volver por cierto tiempo al estado de involución, y en ciertos casos de operar como mera naturaleza, no de acuerdo con su yo y su corazón más interior.

[347] Repetir que aquí no estamos hablando del ser esencial de Dios (de su ser fuera y por encima de la naturaleza), sino solo de la existencia, es decir (de acuerdo con nuestro uso lingüístico), de la revelación exterior, de la divinidad puesta como ente mediante su referencia a la naturaleza eterna, se nos antoja casi innecesario, ya que el curso de toda la historia hasta aquí lo ha dejado suficientemente claro e incluso lo he declarado expresamente.

[348] En todo este asunto no puede haber nada difícil ni insidioso ni siquiera para el concienzudo que capte en su agudeza y aclare por completo estos conceptos y las determinaciones añadidas cada vez. Por supuesto, para eso hace falta una intención pura, una voluntad seria y un esfuerzo honrado, que son difíciles de esperar en tiempos en que (por una parte) la cómoda doctrina de que no se puede saber nada ha desacostumbrado a la mayor parte de la gente a pensar con agudeza y (por otra parte) quienes aspiran a lo superior creen poder conformarse en relación a un asunto que en parte reposa en las limita-

ciones más delicadas y tiernas con lo meramente material de ideas recogidas de todas partes, pero por supuesto esto les ha hecho ir a parar a tales monstruosidades.

[349] Cuanto más importante es la tesis que he- 317
mos expuesto antes, / tanto más intentamos ponerla a la luz también desde otro lado.

[350] Pues puede surgir la cuestión de qué queda negado mediante esa fuerza negadora. Indiscutiblemente, solo lo que estaba puesto mediante el momento precedente, la independencia del ser, la separación y el apartamiento de las fuerzas. Pero mediante esta negación no se puede suspender ese movimiento libre de la naturaleza. Así pues, la fuerza de atracción solo niega lo que en otro sentido ya está puesto. Aquí también hay indiferencia, no-separación, pero operante, no libre de toda diferencia, sino negadora de la diferencia. Pero lo que se niega es solo la separación y la libertad recíproca; aquellos cuya separación queda negada son afirmados como no-separados, y aquella fuerza que es lo nuevo de toda libertad es lo afirmador del todo en la no-libertad; pero como solo puede negar lo que existe, mediante la negación reconoce la separación y la afirma en la negación.

[351] Esto deja claro cómo mediante la negación la fuerza negadora se ocupa del ser, lo pone en la negación como lo suyo.

[352] Igual que mediante la negación de la separación esta vuelve a ser puesta, todo lo que sin la negación sería puesto de una manera real o desenvuel-

ta (*explicite*) ha de ser puesto de una manera envuelta (*implicite*) mediante la negación.

[353] Es indiscutible que, si la divinidad se ocupara del ser y al mismo tiempo subsistiera la separación, esto sería la existencia más desarrollada, más expresada. Pues un espíritu llega a la plenitud de su existencia cuando tiene un alma viva (A^3) como sujeto inmediato y esta a su vez va acompañada por un ser exterior espiritual-corporal. Esta relación libre no está afirmada, sino negada, pero precisamente de este modo está puesta de manera negada o envuelta. De ahí que podamos decir que la unidad antes designada es, al menos de manera envuelta, la primera 318
existencia real de Dios. Pero / ¿no presupone toda existencia, precisamente porque lo es, el encerramiento? ¿Hay alguna existencia que no haya estado primero en envolvimiento?, ¿hay alguna vida libre que no haya sido redimida de un estado de negación? De acuerdo con ello, bien podemos afirmar que toda esa unidad, igual que solo es un comienzo nuevo y segundo, también es solo una naturaleza nueva y superior, que sin embargo aún es completamente diferente (*toto genere*) respecto de la primera del tipo. Ahora hay realmente un solo ser [*Wesen*], del cual la potencia de atracción es lo espiritual, y lo atraído es lo relativamente corporal. Esa potencia espiritual atraviesa, igual que un afán o un deseo operante, toda la naturaleza eterna, y una vez naturalizada de esta manera ya no es separable por sí misma de ella. Las fuerzas de la naturaleza eterna son sus fuerzas, en las cuales Se siente como en sus instrumentos. El todo es algo verdaderamente inseparable (*individuum*). Sin embargo, esta unidad no puede ha-

cernos olvidar la diferencia originaria, ya que esa potencia negadora es en sí espíritu límpido y se comporta en relación a la naturaleza eterna como lo ente en relación al ser. Ciertamente, este espíritu opera como naturaleza, pues carece de consciencia, y debido a ello no se le puede llamar inteligente en el sentido auténtico, aunque no por ello es no-inteligente, carente de entendimiento. Es un espíritu sustancial, que ha llegado a ser sustancia, que no tiene entendimiento, sino que él mismo es esencialmente entendimiento, pero no un entendimiento consciente, retirado a sí mismo (reflejado), sino un entendimiento ciego, carente de consciencia, necesario, instintivo.

[354] Así pues, una fuerza de ese tipo y de tal independencia y omnipotencia la contrae la voluntad negadora, el ser mudo hasta ahora, en todos sus principios y fuerzas. De este modo, esa voluntad es elevada inmediatamente desde la unidad paciente a la unidad operante, y todas las fuerzas del ser no solo están reunidas, sino que además son igual de operantes en un mismo ser. Pues puestos bajo una misma potencia, los principios reciben necesariamente el mismo nombre (son equipotentes); aquella subordinación de uno bajo el otro ha quedado suprimida; cada uno le corresponde a su propia vida, y en lugar del anterior afecto voluntario aparece una unidad vinculante y obligatoria.

[355] / Pero esos principios solo se podían aceptar unos a otros en la subordinación de uno bajo el otro, 319
cuando uno se convirtió para otro (por decirlo así) en su medicina; cada principio solo se tranquilizaba en sí mismo mediante esa articulación en que una

fuerza se comportaba en relación a la otra como fundamento o no-ente. Pero ya que ahora tanto los principios como cada fuerza están elevados a la misma operatividad, necesariamente surge entre todos una insoportabilidad recíproca y una aversión tal que, apenas reunidos, ya quieren volver a separarse.

[356] Igual que hemos visto que cuando un estado de ánimo se apodera del hombre todo toma el color de ese estado, y la dulzura se convierte en amargura, la afabilidad en cólera, el amor en odio, pues también en la dulzura hay una raíz de la amargura, en el amor una raíz del odio, que está oculta pero es necesaria para que se mantenga, también aquí, siendo la severidad la potencia dominante, la fuerza negadora es invertida en el principio que se derrama suavemente (A^2), y en el (A = B) que originariamente se cierra es elevada desde su profundidad y ocultación, de tal modo que en ambos se encuentran fuerzas hostiles; pero la unidad, como ya no tiene la contraposición fuera de sí, sino que ha sido reunida con ella y ya no puede aparecer como la unidad silenciosa y libre, se siente como morir.

[357] Aquí está la primera fuente de la amargura que es y tiene que ser lo interior de toda vida y que estalla si no es calmada una y otra vez, pues el mismo amor está obligado a ser odio, y el espíritu sereno y dulce no puede actuar, sino que está oprimido por la hostilidad a que la necesidad de la vida ha trasladado a todas las fuerzas. De aquí procede el profundo enojo presente en toda vida, sin el cual no hay realidad; este veneno de la vida que ha de ser vencido y sin el cual la vida se quedaría dormida.

[358] Pues en cuanto las fuerzas que están contraídas ahora en el ser activo sienten el sabor de su amargura, piden (tanto en conjunto como en los principios individuales) salir de la severa unidad y ser por sí mismas cada una en su propia naturaleza. Este es el / hado de toda vida: que tras la limitación y desde la anchura reclama la angostura para volverse perceptible a sí misma; luego, una vez que está en la angostura y la ha sentido, vuelve a desear la anchura y tornar en seguida a la silenciosa nada en que estaba antes, y sin embargo no puede, ya que tendría que renunciar a la vida que se ha dado a sí misma, y tan pronto como hubiera vuelto anhelaría salir de esa situación y conseguir mediante este anhelo un nuevo ente. 320

[359] Así pues, la reunión causa mediante ese espíritu que atrae hacia sí, en conjunto y en detalle, la separación de las fuerzas, las cuales se separan tanto más cuanto más operativa haya llegado a ser cada una de ellas, es decir, cuanto más haya sido llevada a la angostura. La contracción provoca, pues, su contrario, y no causa otra cosa que la tensión incesante, el orgasmo de todas las fuerzas. Pero apenas vuelven a acercarse al estado germinal y sienten morir la vida común, despierta de nuevo el anhelo y sin embargo no pueden renunciar al deseo de realidad y vuelven a ser víctimas de la potencia contractiva.

[360] Por tanto, aquí no hay una vida subsistente, sino un cambio continuo entre extensión y contracción, y la unidad antes mencionada (el todo de este momento) no es otra cosa que el primer punto palpipante, el corazón de la divinidad que busca la paz sin encontrarla en una incesante sístole y diástole. Es de

nuevo un movimiento involuntario que siempre empieza de nuevo y por sí mismo no puede acabar, pues mediante cada contracción las fuerzas vuelven a operar, y la voluntad contractiva cede a su deseo de extenderse; pero apenas siente la división y el comienzo de la ausencia de actuación cuando se asusta y teme perder la existencia, por lo que vuelve a contraerse de nuevo.

[361] Así que la vida está puesta por segunda vez en el momento del movimiento involuntario, mediante un momento completamente diferente y superior a aquel primero.

[362] De este modo comprendemos que en este momento lo ente es conjuntamente con su ser / la 321
esencia más contradictoria. Comprendemos que la primera existencia es la contradicción misma, y a la inversa que la primera realidad solo puede subsistir en la contradicción, de la que algunos dicen que jamás puede ser real. Toda vida ha de pasar por el fuego de la contradicción; la contradicción es el motor de la vida, lo más interior de ella. A esto se debe que, como dice un viejo libro[56], toda actuación bajo el Sol esté llena de esfuerzo y que todos se consuman en trabajo y sin embargo no se cansen, y que todas las fuerzas luchen incesantemente las unas con las otras. Si no hubiera más que unidad y todo estuviera en paz, nada querría moverse y todo se hundiría en el hastío, mientras que ahora se afana celosamente por pasar de la intranquilidad a la tranquilidad.

[363] La contradicción que hemos comprendido aquí es la fuente de la vida eterna; la construcción de esta contradicción es la tarea suprema de la ciencia. De ahí que el reproche de estar comenzando la cien-

cia con una contradicción signifique para el filósofo lo mismo que podía significar para el poeta trágico, tras escuchar la introducción de la obra, la advertencia de que tras ese comienzo solo podría haber un final terrible, con actos crueles y acontecimientos sangrientos, ya que su opinión es precisamente que todo conduce a ello.

[364] Nosotros no le tenemos miedo a la contradicción, sino que más bien intentamos, en la medida en que somos capaces de ello, comprenderla correctamente.

[365] Mediante la potencia de atracción, el todo o sistema de fuerzas que constituye la naturaleza inicial (A = B) se convierte en algo reunido, pero que en tanto que tal no puede ser descrito, ya que al reunirse se convierte en una contradicción en sí mismo, por lo que no está en paz un solo momento. Pues mediante la potencia espiritualizante son llevadas a un mismo nombre las dos fuerzas contrapuestas en ella. La que debería ser fundamento reposante del que partiera la esencia (A) se convierte en una fuerza elevada de su profundidad; lo no-ente (B) es incrementado a lo ente. Apenas lo reunido ha sentido la sinonimia y la disputa de las fuerzas, / quiere separarse, ya que en esta relación se resultan insoportables recíprocamente. Pero como es mantenido junto por la fortaleza de la potencia de atracción, y esta eleva desde la profundidad a la fuerza negadora, mientras que el ser afirmador (A) intenta subordinársela, devolverla a la potencialidad, todo resta en el mero impulso (*nisus*) de querer separarse, mediante el cual tiene que surgir un movimiento rotatorio. Pero la fuerza de atracción no cesa de operar; así su-

322

cede finalmente en el grado supremo de aversión, cuando las fuerzas son espiritualizadas cada vez más y como no pueden separarse y tampoco pueden restar, que tiene lugar algo medio y que la materia (puesta como furia que se destruye a sí misma) se desintegra en puntos medios autónomos que, como están mantenidos e impulsados por fuerzas contrarias, también se mueven en torno a su propio eje[57].

[366] Es un esfuerzo inútil explicar la multiplicidad de la naturaleza a partir de la colaboración pacífica de fuerzas diferentes. Todo lo que llega a ser solo puede llegar a ser en el enojo; y al igual que el miedo es la sensación básica de toda criatura viva, todo lo que vive ha sido concebido y parido en la disputa virulenta. ¿Quién podría creer que en esta terrible confusión exterior y en esta caótica mezcla interior (ya que no es fácil encontrar algo que sea por sí mismo, sino que todo está penetrado y entrelazado por otras cosas) la naturaleza haya podido crear todos estos prodigiosos productos en paz y tranquilidad o de otro modo que en la virulenta oposición de las fuerzas? ¿No es patente que la mayor parte de los productos de la naturaleza inorgánica son hijos del miedo, del terror, de la desesperación? Y así vemos también en el único caso que nos permite hasta cierto punto ser testigos de una creación originaria que la primera base del hombre futuro solo puede ser formada en la disputa mortal, en el enojo terrible y en el miedo que a menudo llega hasta la desesperación. / Si esto sucede a pequeña escala, 323
¿tendría que ser de otra manera a gran escala, en la producción de las primeras partes del sistema mundial?

[367] Llama la atención que en toda la naturaleza cada vida propia, especial, comienza girando en torno al propio eje, comienza por un estado de aversión interior. Tanto a gran como a pequeña escala, tanto en la rueda de los planetas como en los movimientos parcialmente rotatorios de aquel mundo solo cognoscible al ojo armado que Linneo llama con un fuerte presentimiento el caos del reino animal, la rotación se muestra como la primera forma de la propia vida especial, como si todo lo que se separa del todo tuviera que ser inmediatamente víctima de la disputa interior. Mediante esta observación quedaría claro al menos que las fuerzas de la rotación forman parte de las potencias más antiguas que estuvieron activas en la primera creación, por lo que (al contrario de lo que dice la opinión dominante) no son fuerzas añadidas exterior y casualmente a lo que ya había llegado a ser.

[368] En la medida en que la existencia de tales conjuntos rotatorios individuales reposa únicamente en la elevación y espiritualización de la fuerza negadora, hay que considerarlos como obras de una fuerza verdaderamente elevadora, creadora, que traslada de lo no-ente a lo ente, hay que considerarlos como las primeras crea turas.

[369] Si pudiera remitir en ellos esa espiritualización de la fuerza negadora, retrocederían inmediatamente al ser general. Así pues, esa espiritualización es para ellos una elevación a la mismidad; esa fuerza espiritualizada es desde ese momento la raíz de su peculiaridad, ya que tienen en ella su propio fundamento (su propia B o principio de mismidad), que es

independiente del fundamento general de la naturaleza.

[370] Pero también ahora, incrementados hasta la mismidad (hasta el ser-en-sí), siguen estando mantenidos por la fuerza de atracción. Pero precisamente porque ahora son egoicos y tienen en sí su propio punto de reposo (punto de gravedad), aspiran justamente en virtud de esta mismidad a escaparse de la presión de la fuerza de atracción, y al alejarse del punto central por todas partes aspiran a desprenderse de ella misma. / Aquí surge, pues, la turgencia suprema del todo, ya que cada individuo intenta sustraerse al centro general y buscar excéntricamente su propio punto de gravedad o de reposo. 324

[371] En aquella primera división de las fuerzas primigenias en que frente a lo superior estas se hundieron en el ser se observó que todo va pasando cada vez más de lo no figurado a lo figurado[58]. Allí hubo por primera vez un arriba y un abajo; pero esa puesta por separado de las fuerzas dio simplemente una separación espiritual (*expansum*), si bien carecía de fuerza y propiamente expresaba la mera ausencia de una fuerza reunidora, real, que dé referencia. El *espacio* surge cuando se añade esa fuerza limitadora que hace real el lugar (que propiamente le corresponde a cada potencia por su naturaleza, pero de una manera meramente posible). La extensión (*extensio*) presupone la fuerza que pone el espacio, y la mejor manera de explicarla es aquel fenómeno que llamamos turgencia en los miembros de los seres orgánicos.

[372] De acuerdo con la noción dominante ahora, el espacio es un vacío derramado indiferentemente

hacia todos los lados en lo indeterminado, en el cual son colocadas las cosas individuales. Pero la verdadera esencia del espacio o, dicho con mayor precisión, la fuerza que propiamente pone el espacio es aquella fuerza primigenia y general que contrae el todo. Si esta no fuera, o si pudiera cesar, no habría ni lugar ni espacio. Por ello el espacio no puede ser indiferente, sino que ha de ser orgánico en conjunto y en los detalles. Quien pudiera afirmar esta indiferencia del espacio hacia dentro, que un punto es como cualquier otro, que no hay ni un verdadero arriba y abajo, ni un derecha e izquierda, ni un delante y detrás, tendría que haber pasado por alto el milagro de aquella fuerza ordenadora y situadora en lo orgánico, ya que la situación de cada parte esencial es necesaria, cada parte de este todo solo puede ser en este lugar, igual que tampoco ha considerado cómo (por ejemplo) en la escala de seres orgánicos cada parte cambia su situación con el significado y la dignidad que gana o pierde en la creatura superior. ¿Residirá una fuerza como esa solo en el cuerpo orgánico individual, pero no en el gran todo? ¡Imposible! El espacio no es indiferente, hay un verdadero arriba 325
y abajo, un cielo / que verdaderamente está por encima de la Tierra, un mundo de espíritus que propiamente está por encima de la naturaleza, nociones que hacen que a nosotros y a nuestros padres este todo del mundo nos resulte más valioso que una extensión indiferente sin un fin último de perfección, sin verdadera conclusión ni un final significativo. Pues por doquier hay imperfección, falta de conclusión; la conclusión es la auténtica perfección de toda obra. Esas nociones no se perdieron, como algunos

creen, debido a la doctrina del límpido Copérnico, sino debido al soso sistema gravitacional de tiempos posteriores.

[373] Esa fuerza divina que reúne el todo no encierra simplemente a la naturaleza, sino también al mundo de los espíritus y al alma que habita por encima de ambos. Así pues, también estos obtienen mediante la reunión una referencia espacial; la vieja creencia en un lugar, en una residencia de los espíritus obtiene de este modo nuevo significado y verdad.

[374] Esa es la intención final: que todo sea llevado a la manera más figurada posible y a forma corporal visible; la corporeidad es, como decían los antiguos, el fin de los caminos de Dios (*finis viarum Dei*)[59], el cual quiere revelarse tanto espacialmente o en un lugar como temporalmente.

[375] La conclusión, la finitud hacia fuera[60] no solo de la naturaleza visible, sino del universo, se sigue simplemente de que aquello mediante lo cual el universo se ha vuelto espacial es una fuerza que lo contrae de fuera hacia dentro. Esta fuerza que encierra el todo es también la fuerza que propiamente pone la meta y los límites, tal como se dice en el pasaje que ya hemos citado[61]: «Cuando marcó los límites a los mares», y también la expresión según la cual la tierra y el cielo son la expansión de la fortaleza divina, pero referida no simplemente a la fuerza de atracción presente en la naturaleza, sino a la fuerza de negación que reúne el todo. Pero el Eterno solo puede ser finito para Sí Mismo, solo Él Mismo puede captar y delimitar el ser propio; / así pues, la finitud del mundo hacia fuera incluye en sí una infinitud 326
completa hacia dentro.

[376] Todo el universo extendido en el espacio no es otra cosa que el corazón ardiente de la divinidad, el cual, mantenido por fuerzas invisibles, persiste en un pulso o cambio continuo de extensión y contracción.

[377] Mediante la elevación de lo no-ente se crearon primero cosas individuales que en virtud de la mismidad despertada en ellas se alejan ahora necesariamente de la fuerza de atracción, del punto medio general. De ahí la turgencia, el desvío excéntrico hacia todos los lados, que es tanto más virulento cuanto más se ha encendido en ellas el principio de la mismidad. Pero en la proporción en que se alejan de la fuerza de atracción sienten desaparecer el principio de la mismidad despertado en ellas y su propia vida, que solo reposaba en la continua solicitación (provocación) del mismo. Así pues, vuelven a ser víctimas de la fuerza negadora, caen de nuevo en la agudeza de la potencia de atracción, son inflamadas por toda atracción a una mismidad cada vez más elevada. Pues esa oscura fuerza en ellas puede, precisamente porque es fuerza (*intensum*), ser llevada a grados cada vez más elevados de tensión.

[378] Así, este proceso tiene que progresar hasta el punto en que las fuerzas del ser comienzan a mantener el equilibrio a lo ente. Mediante el incremento constante hay que producir finalmente la equipolencia de lo atraído con lo atrayente. Esta es la meta y el final del proceso. Dios mismo ha de sentir toda la profundidad y las terribles fuerzas del propio ser. Está dialécticamente claro que la naturaleza eterna es igualmente importante que aquello donde la divinidad límpida opera solo como naturaleza. Aquí está,

pues, el momento en que de acuerdo con Platón Dios puede ser pensado en lucha con una materia o naturaleza salvaje y rebelde[62]. Pero el Dios del que se puede decir esto es solo el Dios posible, o Dios en la medida en que es meramente naturaleza y, por tanto, no es realmente Dios.

[379] La meta del proceso desde este lado es, pues, 327
solo un / movimiento alterno (*motus alternus*), un eterno inspirar y espirar. Sístole y diástole, que tienen que ser tanto el primer momento de toda vida natural como el comienzo de la vida espiritual. Pues si en el momento presente ha llegado a ser natural lo en sí natural, también al revés este momento es para la naturaleza eterna el primer escalón de una vida espiritual a la que debe ser elevada. Aquí se encuentra desnudo y abierto el corazón de la naturaleza, igual que en la vida animal el corazón (que en su formación suprema tiene como forma básica el cuadrado = ◊, que también expresa la figura primigenia de todo cuerpo mundano) está visible exteriormente ante nosotros, mientras que ya en los siguientes niveles de formación está recubierto y elevado cada vez más hacia dentro; igual que en toda la serie de animales pasa cada vez más del costado derecho al centro y acaba en el costado izquierdo, es decir, acaba puesto como pasado. Ese movimiento antiquísimo aún lo conserva en el reino animal la sangre, esta materia salvaje, indómita, rasgada en glóbulos (a varios investigadores de la naturaleza ya les ha parecido probable que al avanzar cada glóbulo se mueva en torno a su eje), con la cual el espíritu y la voluntad mejor se encuentran a menudo en lucha. La naturaleza deseosa de paz no parece buscar nada con

más celo que escapar de ese movimiento alterno necesario que surge de la insoportabilidad recíproca de principios conectados entre sí, un fin que alcanza mediante el milagro inefablemente elevado de la articulación, mediante la puesta por separado de las fuerzas contrarias en el sistema de los músculos extensores y flexores, los cuales, aunque solo conservan un lado del movimiento rotatorio, son como varitas mágicas al servicio de la voluntad y pulsan o hacia dentro o hacia fuera.

[380] En este cambio continuo entre salir y volver, extender y atraer, la materia es dispuesta cada vez más como tipo exterior del espíritu ínsito, que, como no puede producir la unidad entera (la negación de toda pluralidad), intenta afirmar la unidad en esta 328
pluralidad, producir un sistema, / operar arquitectónica-mente. La estructura del mundo muestra claramente la presencia de una potencia espiritual interior en su primer surgimiento; pero igualmente clara es la participación, la co-influencia de un principio irracional que solo pudo ser limitado, pero no completamente derrotado, por lo que las leyes orgánicas de la estructura del mundo son difíciles de investigar de acuerdo con relaciones tan sencillas como se ha intentado hasta ahora, y en ningún caso pueden ser desarrolladas a partir de meros conceptos, sino solo al hilo de la realidad.

[381] Pero una configuración permanente no es posible en el momento pr-sente. Pues precisamente en la proporción en que el todo es llevado al máximo despliegue aumenta el orgasmo de las fuerzas en todos los miembros, de tal modo que aquella potencia

de atracción tiembla por su existencia y teme el caos que ya está presente en detalles.

[382] Pues con la elevación del principio de la mismidad determinado para la tranquilidad y la potencialidad son suprimidas cada vez más las propiedades pacientes de la materia, las cuales (como hemos mostrado) reposaban precisamente en la contención y regresión de aquella fuerza que activada o espiritualizada es un fuego consumidor. Igual que un miembro orgánico se inflama en cuanto lo que en él solo debería ser un fuego en reposo se eleva a la actuación; igual que aún vemos salir fuego de la materia reprimida virulentamente; igual que indiscutiblemente hasta el fuego eléctrico en el relámpago solo es un fuego liberado por una presión virulenta; igual que las materias compresibles (los tipos de aire) que en conjunto son capaces de generar una llama se inflaman mediante la mera presión; igual que hasta la presión más ligera provoca el fuego eléctrico y apenas se puede dudar de que al aplastarla de una manera adecuada toda materia sería apta para fundirse en fuego, en aquel estado primigenio el orgasmo creciente tiene que trasladar cada vez más a la materia al estado de una disolución ígnea.

[383] Desde antiguo, todos los investigadores de la naturaleza han creído tener que presuponer a sus explicaciones de la formación paulatina de la Tierra, de toda la naturaleza visible, un estado de disolución. Pero en nuestro tiempo, / en el que todas las 329
comparaciones e imágenes se han tomado de la química, ha bastado con una disolución líquida, similar a la de los metales en el ácido. Como si lo líquido fuera lo último, en lo que podríamos deternos, un es-

tado incondicionado y que no se puede explicar ulteriormente. Pero nosotros creemos que podemos llevar a cabo por otro camino la demostración de que el estado más antiguo de toda materia y de todos los cuerpos mundanos es el de una disolución eléctrica. Pues en la electricidad aparece realmente aquel fuego doble que propiamente es lo interior de toda materia, el irradiante (+ E) y el negador, atraedor, que está a la base de aquel (- E). Pues igual que era equivocado buscar el fundamento de esta electricidad en una mera carencia, también es equivocado suponer de acuerdo con la tesis dualista de nuestros días dos electricidades igualmente positivas, pero contrapuestas. Una de ellas es realmente de naturaleza negativa, atraedora, pero no por ello es nada (mera privación), igual que la fuerza atraedora fundamental en la naturaleza no es mera carencia. Los experimentos de transmisión con la pila eléctrica ya mencionados, pero demasiado poco considerados por la gran masa de los investigadores de la naturaleza, dan la prueba decisiva de que la materia es apta para una espiritualización y disolución eléctricas en las que no solo es irreceptiva a las afinidades químicas naturales, sino que también depone todas las demás propiedades corporales.

[384] En este estado de disolución eléctrica ígnea vemos aún a esos enigmáticos miembros de su todo planetario, a los cometas, cuerpos celestes en devenir o, como he dicho antes y como quisiera decir ahora, aún no reconciliados, testigos vivos de aquel tiempo primigenio, ya que nada impide que el tiempo anterior prosiga en algunos fenómenos del tiempo posterior, o al revés que el tiempo posterior apa-

rezca en algunas partes del universo antes que en otras. En todos los tiempos el sentimiento humano ha mirado a los cometas con miedo, como si fueran los precursores de un retorno del tiempo pasado, de un desorden general, de la redisolución de las cosas en el caos. Es patente que en ellos el punto de gravedad especial (la propia vida) / no está reconciliado con el general; esto lo demuestran las direcciones y posiciones de sus órbitas, que divergen de las de los planetas reposados y cuyo movimiento no va en línea recta (como suponía Kepler) ni es curvo, pero sí es excéntrico hasta tal punto que lo podemos considerar como una mera sístole y diástole. Pero precisamente estas órbitas muestran en su aproximación y realejamiento respecto del Sol unos cambios y alternativas que solo se pueden explicar mediante extensiones y contracciones alternativas. En todos los cometas significativos se ha percibido hasta ahora que durante la aproximación al Sol (en el ardor máximo de todas las fuerzas) en la cara girada a él desaparecen cada vez más los contornos del núcleo, y el núcleo se acaba disolviendo por completo, en la misma proporción en que se hincha lo que se llama su atmósfera y la cabellera se prolonga. En el notable cometa de 1769, al acercarse al Sol (en noviembre de ese año) la atmósfera se podía ver más transparente y el núcleo más claramente, pero también había cambiado tanto el aspecto del conjunto que uno de los observadores[63] le aplicó aquellos versos de Virgilio sobre Héctor: 330

—quantum mutatus ab illo!

Squalentem barbam et concretos sanguine crines,

Vulneraque illa gerens, quae circum plurima - solem

Accepit -

(*Eneida*, II, 274 y ss.)[64].

[385] Este encogimiento y relajación durante el retorno del Sol solo puede ser efecto de la diástole ya iniciada y de la aproximación al estado de la materialidad. Desde que escribí esto por primera vez (en 1811) se han conocido las observaciones más exactas sobre el cometa que por entonces se encontraba en el cielo, el cual era notable por muchas cosas, como la cola doble, la mayor claridad del lado 331
septentrional (más espiritualizado), pero / especialmente por la enorme velocidad de sus cambios, que casi obligan a concluir que también durante la aproximación al Sol se encontraba en un cambio de expansión y contracción. En el breve lapso de tiempo de un segundo, la luz en el campo visual de quien buscara el cometa se extendió en dos grados y medio, lo cual tuvo que alcanzar de acuerdo con la extensión verdadera casi un millón de millas geográficas; un fenómeno mediante el cual el excelente observador (Schröter)[65] se sintió obligado a inferir una enorme fuerza primigenia, similar a la eléctrica o galvánica.

[386] Mediante la exposición anterior hemos alcanzado lo que tiene que ser nuestro objetivo principal en el intento de determinar con exactitud los tiempos en que todo ha llegado paulatinamente a ser; conocemos que en relación a la naturaleza este

primer tiempo fue propiamente el tiempo de la creación de los astros en tanto que tales. ¿No ha sentido siempre quien haya visto con sentidos correctos este todo inasible que las fuerzas grandes y terribles mediante las que ha llegado a ser y que aún lo mantienen en la existencia van mucho más allá de las fuerzas del tiempo posterior? Una fuerza mucho más suave, la voluntad de un tiempo más dulce, es lo que ha generado las plantas y los animales. A estos se les puede llamar obras de la naturaleza en la medida en que por esta se entienda aquella sabiduría artística ínsita en el universo. Pero los astros superan ampliamente a todas las fuerzas de la naturaleza formadora. Son obras de Dios; tomados por sí mismos (sin el tiempo sucesivo), son obras de la ira, de la fuerza paterna, antiquísima.

[387] *Al comienzo Dios creó el cielo y la tierra*[66]; con estas sencillas palabras se expresa el libro más antiguo del mundo sobre este tiempo, al que de este modo delimita y distingue decididamente respecto del siguiente. Por más que a menudo hayan sido malinterpretadas e incluso alteradas intencionadamente, estas palabras son valiosísimas para quien entiende. «Al comienzo» no puede significar otra cosa que en el tiempo primero, más antiguo. Que hay que distinguir claramente a este respecto de los otros lo muestran ya las siguientes palabras: «Y la tierra estaba desierta y vacía»; no antes de la Creación, sino durante la Creación o / tras la Creación. Está claro que la narración quiere designar esto desierto y va- 332
cío de la tierra como algo que está en medio entre aquella Creación sucedida al comienzo y la siguiente.

[388] Este tiempo queda distinguido del siguiente también mediante la palabra. Si la Creación más aludida que descrita con estas palabras es la misma que la siguiente, ¿por qué se dice aquí «Elohim (lo ente que era elohim o el todo de las fuerzas) *creó (bara)*», y no, como se hace siempre a continuación, «Al comienzo elohim dijo: Háganse el cielo y la tierra»? O ¿por qué no «Él *hizo*», igual (v. 16) que de las dos grandes luces, el Sol y la Luna, que ya no necesitaba hacer si el crear (v. 1) ya era un *hacer*? Toda interpretación es engañosa, o esta producción al comienzo a la que se llama un crear es diferente de la posterior, que es un hablar. Esta palabra, usada solo al comienzo, es la prueba decisiva de que el libro sagrado quería separar la primera Creación, cuya historia concluye con estas pocas palabras y cuyo primer éxito señala con las siguientes, como una Creación existente por sí misma (como la Creación de un tiempo propio) respecto de la siguiente.

[389] Es incomprensible el esfuerzo aplicado recientemente para rebajar la fuerza de esa palabra (*bara*) al significado de la mera formación (hay quien para explicarla utiliza la palabra *exasciare*). También la etimología de la palabra ha sido oscurecida mediante estas explicaciones banales. No vamos a excluir ninguna de las comparaciones posibles: con *bar* (= hijo), con la vieja palabra alemana *bären* (= parir), con la griega βαρὲω, con las latinas *parare* y *parere*, con el significado de «fuera», «exterior», «ajeno», que corresponde a la palabra *bar* y a las derivadas de ella en la mayor parte de los dialectos orientales; en este último sentido, el verbo *bara* significaría «operar fuera de sí» u «operar inconscien-

temente». Pero para todos estos diversos significados tal vez se encuentre el vínculo común si, tras la / igualdad originaria y la confusión continua de los verbos en *a* y *ah*, se busca el significado fundamental de *bara* en *barah*, de donde procede *berith*. Igual que en alemán *Bund* y *Bündniss* proceden del verbo *binden*, y en latín *contractus* procede del verbo *contrahere*, también *berith* procede de *barah*, que significaba «contraer», «atraer» (de ahí también «consumir», «comer», 2 Samuel 12, 17). Cada relación exterior de Dios con el hombre y con toda la naturaleza (véase Génesis 9, 12) es una alianza (*berith*), la organización natural de los días y de las noches es una alianza de Jehová con el día y la noche (Jeremías 33, 20), la relación del Padre con su Hijo (*bar*) es una alianza; y la nueva alianza (ή καινὴ διαθήκη) significa tanto como una nueva Creación (καινέ κρίσισ). 333

[390] Pero quien quiera conocer por completo la fuerza de la palabra ha de leer el pasaje: «Yo, Jehová, que *forma* la luz y *crea* las tinieblas, *hace* lo bueno y *crea* (*bore*, igual que antes) lo malvado»[67]. Nadie afirmará que Dios crea las tinieblas y lo malvado de acuerdo con su libertad y consciencia; pero como las demás palabras que designan una producción consciente se encuentran en contraste patente con el crear (*bara*), esta palabra solo puede significar la creación no libre, inconsciente, en la cual (como en una producción de la sustancia) no hay entendimiento, sino poder y fortaleza. (Pero esto demuestra precisamente que esa creación (v. 1) no era la creación completamente acabada). Recuérdese, para aclarar el pensamiento, la vieja distinción: Dios es

causa de lo sustancial (material) del pecado, pero no de lo formal. Que la palabra significa también aquí el grado más bajo de la creación (el de la creación involuntaria) está completamente claro a partir del otro pasaje del mismo libro (Isaías 43, 7), donde entre crear, formar, hacer, con las mismas palabras, se designa innegablemente una escala.

[391] Así pues, aunque el concepto de un crear primero, no libre y al mismo tiempo / caótico no 334
agrade a las nociones dominantes, encuentra su acreditación en el significado de la palabra *bara* y en las siguientes palabras de la Escritura, ya que la Tierra (a la que el relato vuelve tras las primeras palabras) estaba «desierta y vacía» tras aquella Creación. Lutero traduce «*wüst und leer*»; pero no sé si en las palabras de la lengua hebrea (que son sinónimas en su origen, como expresiones de sorpresa y asombro) no habrá una alusión a aquellos estados contrapuestos que seguimos percibiendo en los cometas, ya que una extensión enorme es tanto objeto de asombro como una bajada repentina o el encogimiento de lo extendido.

[392] Por lo demás, si en esta exposición todo no les parece a todos completamente comprensible, tengan en cuenta que el estado descrito es un estado pasado, completamente diferente del presente, al que involuntariamente han puesto a la base de la consideración, y que no es comprensible a partir de este, sino que más bien está a su base.

[393] Ahora tal vez habría que describir los procesos en el mundo de los espíritus; pero parece más encomiable reconocer los límites de las fuerzas humanas. Nos conformamos con anotar que en general

el proceso tiene que ser el mismo que en la naturaleza, con la única diferencia que surge del hecho de que la fuerza negadora, que es exterior en la naturaleza, es interior en el ser espiritual. De ahí que se pueda decir que en la naturaleza la fuerza negadora es elevada y conducida hacia dentro, mientras que en el mundo de los espíritus es llevada hacia fuera y rebajada. Igual que la naturaleza fue espiritualizada en la atracción, el principio del mundo de los espíritus fue corporeizado. Lo que en aquella es con-tracción, en este es expansión, y viceversa. También aquí, en los espíritus que se desprenden de la disputa de las fuerzas ígneas como remolinos individuales, la atracción continuada incrementa tanto el principio de la mismidad que finalmente esos espíritus le mantienen el equilibrio a la potencia de atracción; también aquí el proceso se detiene en un movimiento alternativo de sístole y diástole, ya que la fuerza reunidora ya no puede controlar las fuerzas despertadas del ser / y alternativamente vence y es vencida. En relación al mundo de los espíritus, este tiempo es el tiempo de la primera Creación (aunque caótica, detenida en el mero comienzo) de aquellos espíritus primigenios que en ese mundo son justamente lo que en la naturaleza son los astros.

335

[394] Pero ahora es el momento de girar la mirada a lo propiamente ente, cuyo interior no ha de padecer menos que su exterior y ha de estar desgarrado por la contradicción, igual que en los movimientos virulentos y anómicos de un ser orgánico también padece su interior.

[395] Anotamos provisionalmente solo que lo propiamente ente es precisamente aquel espíritu que

atrae hacia sí, que se adueña de toda la esencia. De ahí que lo que era lo ente supremo de la naturaleza eterna (A^3) sea para aquel solo el vínculo de su nexo con lo subordinado. Así pues, ambos han de ser considerados en el proceso presente como uno, y ese alma general ha de ser considerada solo como el sujeto inmediato o, en el lenguaje ahora habitual, solo como el lado objetivo de ese espíritu.

[396] El dolor es algo general y necesario en toda vida, el punto inevitable de paso hacia la libertad. Piénsese en los dolores de desarrollo de la vida humana en sentido tanto físico como moral. No nos asustará exponer aquel ser primigenio (la primera posibilidad del Dios revelado exteriormente) en el estado paciente, tal como lo exige el desarrollo. El sufrimiento es para todos (no solo para el hombre, sino también para el Creador) el camino a la gloria. El Creador no conduce a la naturaleza humana por otro camino que el que tiene que atravesar también su naturaleza. La participación en todo lo ciego, oscuro, paciente de su naturaleza es necesaria para elevarlo a la consciencia suprema. Cada ser ha de conocer su propia profundidad; esto es imposible sin padecimiento. Todo dolor procede solo del ser; e igual que todo lo vivo ha de encerrarse en el ser y abrirse paso desde la oscuridad del mismo a la transfiguración, también el ser en sí divino ha de adoptar naturaleza en su revelación y, por tanto, padecer antes de celebrar el triunfo de su liberación.

[397] / Pero para representar todo de la manera más natural posible, hay que distinguir también aquí 336
unos momentos. La potencia operante no se manifiesta en seguida con violencia total, sino como una

atracción suave, como lo que precede al despertar de un sueño profundo; con fortaleza creciente, las fuerzas en el ser son despertadas a una actuación sorda, ciega; ascienden productos poderosos y (como le es extraña la suave unidad del espíritu) amorfos; ya no en aquel estado de la interioridad o de la clarividencia, ni extasiado por visiones dichosas, que presagian el futuro, el ser [*Wesen*] que existe en esta disputa lucha como en sueños pesados que ascienden del pasado, ya que ascienden del ser [*Seyn*]; pronto, con la creciente disputa pasan como fantasías salvajes por su interior aquellos productos de la noche en que siente por primera vez todos los horrores de su propio ser. La sensación dominante y correspondiente a la disputa de las direcciones en el ser (como aún no sabe hacia dónde tirar) es el miedo. Entre tanto, el orgasmo de las fuerzas aumenta cada vez más y hace que la fuerza contractiva tema la separación total, la disolución completa. Al dejar en libertad su vida, al conocerse como ya pasada, le surge como en un relámpago la figura superior de su ser y la silenciosa limpidez del espíritu. Pero esta limpidez es, al contrario que la voluntad contractiva ciega, unidad esencial en la que residen libertad, entendimiento y diferenciación. Así pues, la voluntad quisiera captar en la contracción el relámpago de la libertad y apropiárselo para de este modo llegar a ser una voluntad libremente creadora y consciente que partiera de la oposición y, superando la disputa de las fuerzas, comunicara también a sus creaciones la unidad esencial que es entendimiento, espíritu y belleza. Pero la voluntad ciega no puede captar la libertad suave, sino que para ella es un espíritu pode-

roso e inasible, por lo que sus manifestaciones le asustan, ya que siente que su verdadera esencia es más fuerte pese a su dulzura que ella en su severidad, y mediante la contemplación de aquel espíritu pierde el sentido e intenta captarlo ciegamente e 337
imitarlo interiormente en lo que produce por si / pudiera agarrarlo. Pero es solo como un entendimiento ajeno (del que no es dueño) con lo que opera, un término medio entre la noche completa de la consciencia y el espíritu reflexivo.

[398] De estas iluminaciones del espíritu procede todo lo que, por ejemplo, es inteligente y ordenado en el edificio del mundo, de acuerdo con lo cual este aparece realmente como el tipo exterior de un espíritu ínsito. La fuerza fundamental de toda creación inicial y originaria tiene que ser inconsciente y necesaria, ya que aquí no hay personalidad alguna; igual que en las obras humanas cuanto más alta es la fuerza de la realidad que se conoce tanto más impersonalmente ha surgido. Cuando en obras poéticas o de otro tipo aparece una inspiración, ahí también ha de aparecer una fuerza ciega; pues solo esta es apta para la inspiración. Toda creación consciente presupone una creación inconsciente, y solo es despliegue, explicitación de la misma.

[399] No en vano hablaron los antiguos de una demencia divina y santa. Así, vemos que en la proporción en que la naturaleza implicada en un despliegue libre se acerca al espíritu se vuelve cada vez más vacilante. Pues aunque todas las cosas de la naturaleza se encuentran en un estado de irreflexión, las creaturas que pertenecen a la época de la lucha última entre separación y unificación, consciencia e

inconsciencia, y que en las creaciones de la naturaleza preceden inmediatamente al hombre las vemos pasar en un estado similar a la embriaguez. No en vano el carro de Dioniso está tirado por panteras o tigres; pues este salvaje delirio de entusiasmo en que da a parar la naturaleza al contemplar la esencia es lo que celebra el antiquísimo servicio natural de los pueblos presentidores en las ebrias fiestas de las orgías báquicas. Por el contrario, aquel auto-resquebrajamiento interior de la naturaleza, aquella rueda del nacimiento[68] inicial que corre en sí misma como loca y las terribles fuerzas de la rotación operantes ahí están representadas en otro esplendor (más terrible todavía) de antiquísimos usos de servicio divino, mediante acciones de una ira que se destruye a sí misma, como auto-castración (para expresar la / in- 338
soportabilidad de la fuerza presionante o su final como potencia generadora), mediante el traslado de los miembros descuartizados de un Dios desgarrado, mediante bailes irreflexivos y furiosos, mediante el estremecedor cortejo de la madre de todos los dioses, en el carro de ruedas de hierro, acompañado por el estruendo de una música tosca, ensordecedora y desgarradora. Pues nada se parece más a esa locura interior que la música, que mediante la continua divergencia excéntrica y la re-atracción de los sonidos imita con la mayor claridad aquel movimiento primigenio y es una rueda giratoria que, partiendo de un solo punto, siempre acaba retornando tras los excesos al comienzo.

[400] La mayor confirmación de esta descripción es que esa locura que se destroza a sí misma sigue siendo lo más interior de todas las cosas, y simple-

mente está dominada y como bendecida por la luz de un entendimiento superior; es la auténtica fuerza de la naturaleza y de todas sus producciones. Desde Aristóteles es incluso habitual decir del hombre que sin un poco de locura nadie lleva a cabo algo grande[69]. En vez de eso, podemos decir: sin una continua solicitación a la locura, que puede ser superada, pero jamás puede faltar por completo. Se podría conseguir algo con una clasificación de los seres humanos en este sentido. Un tipo, se podría decir, es aquel en que no hay nada de locura. Se trataría de los espíritus no creativos, incapaces de generar, que se autodenominan sobrios, o los llamados «hombres de entendimiento», cuyas obras y actos no son nada más que frías obras y actos del entendimiento. Sorprendentemente, esta expresión la han malentendido algunos en la filosofía; pues oyeron hablar de «hombres de entendimiento» como de personas (digamos) inferiores o peores y no querían ser personas así, por lo que contrapusieron bondadosamente al entendimiento no la locura, sino la razón. Pero donde no hay locura, tampoco puede haber un entendimiento correcto, operante, vivo (de ahí también el entendimiento muerto, los «hombres de entendimiento» muertos); pues ¿en qué ha de mostrarse el entendimiento si no es en la dominación y regulación de la locura? Por ello, la ausencia completa de / locura conduce a otro extremo, a la estupidez, al 339
idiotismo, que es una ausencia completa de toda locura. Pero de las otras personas, en las que hay realmente locura, hay dos tipos. Uno domina la locura, y en este dominio muestra la mayor fuerza del entendimiento; el otro es dominado por la locura, se trata

de los locos auténticos. *Stricto sensu*, no se puede decir que la locura surja en ellos; solo se manifiesta como algo que siempre está ahí (pues sin solicitación continua a ella no habría consciencia) pero que ahora no está controlado ni dominado por una fuerza superior.

[401] En la descripción de ese estado primigenio habíamos prestado atención solo al destino general de una naturaleza que se desarrolla por sus propias fuerzas y para sí misma. Pues al hombre le ayuda el hombre, y también Dios; pero a la primera naturaleza en su terrible soledad no le puede ayudar nada, por lo que tiene que luchar sola en este estado.

[402] Así pues, esta sería la descripción (aunque débil) de ese estado primigenio de la totalidad y unidad, a partir de la cual quienes últimamente han hablado tanto de panteísmo deberían ver qué es propiamente este. Pues la mayor parte de quienes hablan del «uno y todo» ven ahí solo el todo; aún no se han dado cuenta de que ahí hay un uno, un sujeto. Por el todo entienden la totalidad carente de yo, cual es aquella naturaleza inicial. Aquí están también quienes, asegurando una y otra vez la armonía y prodigiosa unidad del universo, ya hace tiempo que son una carga para todas las personas inteligentes. Ambos pueden encontrar terrible el auténtico panteísmo; pero si fueran capaces de penetrar el aspecto exterior de las cosas, verían que el verdadero material básico de toda vida y existencia es precisamente lo terrible.

[403] Otros encuentran en la doctrina de Spinoza el verdadero modelo del panteísmo. Spinoza merece ser tratado en serio; lejos esté de nosotros renegar

de él en aquello en que ha sido nuestro maestro y predecesor. Tal vez, Spinoza fue el único de los filósofos recientes que tenía un / sentimiento oscuro de aquel tiempo primigenio del que hemos intentado dar un concepto. 340

[404] Spinoza conoce ese poderoso equilibrio de las fuerzas primigenias que contrapone como fuerzas extensa (¿y por tanto originariamente contractiva?) y pensante (debido a la contraposición: ¿expansora?)[70]. Pero solo conoce el equilibrio, no la disputa que surge de la equipolencia; las dos fuerzas están inactivas la una junto a la otra, sin estimulación ni incremento recíprocos. Así pues, la dualidad se ha perdido debido a la unidad. De ahí que su sustancia (o la esencia común de las dos fuerzas) permanezca en igualdad eterna, inmóvil, inactiva. La unidad misma es un ser puro que jamás se transfigura en algo ente, que nunca aparece operando, *in actu*; por consiguiente, debido a la contraposición adoptada a Spinoza solo se le puede considerar un realista[71], aunque esto lo es en un sentido más elevado que Leibniz idealista. En vez de que el objeto principal sea la disputa viva entre unidad y dualidad de los dos «atributos» y de la sustancia, Spinoza se ocupa solo de los dos atributos contrapuestos (de cada uno por sí mismo), sin que llegue a tratar la unidad en tanto que vínculo vivo y operante de ambos. De ahí la ausencia de vida y de progreso en su sistema.

[405] Quienes creyeron poder comparar la unidad que afirmamos nosotros con la spinozista ¿han observado el concepto de potencias, que para sí ya incluye el concepto de progreso, de movimiento?

[406] Si empero tenemos en cuenta hacia qué lados la filosofía se ha deshecho antes y después de Spinoza y todos los conceptos se han separado, no se puede evitar conocer en Spinoza al único sostén de la verdadera ciencia a través de todos los tiempos recientes. De ahí que no fuera un milagro que cada nueva agitación poderosa haya tenido que partir de él y volver a él.

[407] Después de que Descartes, el iniciador de la filosofía moderna, rompiera el mundo en cuerpo y espíritu, de tal modo que la unidad se perdió debido a la dualidad, / y Spinoza los uniera en una sola sus- 341
tancia, pero muerta, de tal modo que la dualidad se perdió debido a la unidad, como la unidad y la dualidad no fueron llevadas a una contraposición viva (lo cual las habría llevado a la unidad), la filosofía tuvo que caer con cada paso más y más en la unilateralidad, hasta que en nuestro tiempo en las dos direcciones divergentes ha llegado al último elemento ya no divisible.

[408] Leibniz era antidualista en un sentido completamente diferente que Spinoza; él fue el primero que intentó borrar por completo el ser y transformar todo en representación, de tal modo que hasta Dios solo fuera la fuerza suprema de representación del universo. Leibniz tenía una unidad, pero no una unidad bilateral, sino solo unilateral. Sin embargo, conservó bajo lo ideal (que era lo único que quedaba) todo el contenido de los sistemas anteriores en la medida en que, aunque negaba la existencia real de los cuerpos en tanto que tales, los dejó estar como fuerzas de representación independientes de nuestra voluntad y de nuestro pensamiento.

1409] A esta primera aparición del idealismo (el intelectualismo leibniziano) se le puede considerar paralelo en la historia de la ciencia el hilozoísmo resucitado casi al mismo tiempo en especial por Giordano Bruno, que de la dualidad de Spinoza solo conservó una cosa, al igual que Leibniz, pero la contraria. Sin embargo, en la medida en que Bruno consideró viva a la materia en sí se seguía pensando algo espiritual bajo o en este ser.

[410] Pero el espíritu de este tiempo moderno no podía detenerse aquí una vez que había tomado esta dirección; pues aún había que seguir analizando. En el ser, en la materia (lo único que el hilozoísmo había dejado), había aún algo espiritual, una vida interior. Aún quedaba transformar la materia en algo completamente muerto, en una mera exterioridad sin interioridad alguna, en una mera acumulación de partes que no se diferenciaban por nada interior, sino por la mera figura; y de esta materia había que derivar la naturaleza viva, el pensamiento, toda la mecánica de los conceptos, sentimientos y acciones humanas; una doctrina en la que / el pueblo que la ha inventado[72] ha plasmado la expresión más veraz 342
y elocuente de sí mismo.

[411] Quedaba otra dirección para quitar de lo ideal (lo único que el intelectualismo dejó en pie) lo real que aún estaba incluido en ello. La materia y el cuerpo eran para Leibniz fuerzas de representación ciertamente confusas, pero sin embargo vivas e independientes. ¿Para qué esta sobreabundancia si todo es fuerza de representación? ¿Por qué no conformarse con la única fuerza de la que tenemos certeza inmediata: la fuerza humana? Por supuesto, cuando

el idealismo alemán apareció en su mayor incremento por medio de Fichte, la idea fundamental del yo, es decir, de una unidad viva de ente y ser, pudo despertar la esperanza de un spinozismo conducido a lo vivo, elevado. Pero que el espíritu del tiempo era de otra opinión no tardó en quedar claro y fue expresado de una manera comprensible al pueblo; solo existe -se dijo— el hombre o el género humano, y como fuerza de representación.

[412] Pero este idealismo que apareció entre nosotros era solo el secreto manifiesto de toda la dirección que desde tiempo atrás dominaba cada vez más en otras ciencias, en las artes, en la vida pública. ¿Qué era el esfuerzo de toda la teología moderna sino una idealización paulatina del cristianismo, un vaciamiento? Igual que en la vida y en la opinión pública el carácter, la capacidad y la fuerza contaban cada vez menos, mientras que la «humanidad», a la que esos han de servir de base, lo era todo, también a este tiempo solo le podía servir un Dios de cuyo concepto se hubiera quitado todo lo que es fuerza y poder. Un Dios cuya fuerza o manifestación de vida suprema consiste en el pensamiento o en el saber, fuera del cual todo lo demás ya solo es una esquematización vacía de sí mismo; un mundo que ya solo es imagen, imagen de imagen, una nada de la nada, una sombra de la sombra; seres humanos que ya solo son imágenes, sueños de sombras; un pueblo que en el esfuerzo bondadoso por la «Ilustración» ha acabado realmente por disolverlo todo en pensamientos, pero que con la oscuridad[73] ha perdido también toda fortaleza y aquel principio bárbaro (esta es la palabra correcta) / que ha sido superado pero 343

no aniquilado, la base de toda grandeza y belleza; estos son los fenómenos necesariamente simultáneos y que hemos visto juntos.

[413] ¡Cuán beneficioso es conocer en medio de la movilidad y ligereza del pensamiento un principio que ni lo puede disolver el menstruo del concepto más agudo ni destruirlo el fuego del pensamiento más espiritual! Sin este principio que se resiste al pensamiento, el mundo ya estaría disuelto realmente en nada; solo este punto central insuperable lo mantiene frente a las tormentas del espíritu que nunca descansa. Sí, es la fuerza eterna de Dios. En la primera existencia tiene que haber un principio que se opone a la revelación, pues solo un principio así puede llegar a ser el fundamento de la revelación. Si hay una fuerza que causa una revelación, ¿no tiene que haber también una fuerza que se le opone? Si no, ¿cómo habría libertad? En la primera existencia opera un principio irracional, que se opone a la puesta por separado, un principio contrario a la creatura y que es la auténtica fortaleza en Dios, igual que en la gravedad máxima de la tragedia el Poder y la Violencia (servidores de Zeus) son quienes encadenaron a Prometeo, el amigo de los humanos, a la peña rodeada por el murmullo del mar[74]. Es, pues, necesario reconocerlo como la personalidad, el ser-en-sí y para-sí de Dios. Ya en el lenguaje de la filosofía de hace cierto tiempo se explica la personalidad como el último acto o como la última potencia mediante la que un ser inteligente existe de una manera incomunicable. Es el principio que, en vez de mezclar a Dios con la creatura (como se ha dicho), lo separa de ella eternamente. Todo se le pue-

de comunicar a la creatura, salvo que tenga en sí misma el fundamento inmortal de vida, salvo que sea por sí misma.

[414] No se puede decir que un principio semejante sea indigno de la naturaleza divina; pues es aquello en virtud de lo cual Dios es Él Mismo como Él Mismo, el Único, separado de todo lo demás; que, en tanto que operante, sea indigno de la naturaleza divina incluye un presupuesto equivocado. Pues en tanto que operante precede al Dios existente; en el Dios existente está superado; pero si alguna vez pasara / a actuar, habría que aclarar si ha sido mediante la voluntad divina. 344

[415] Si nos fijamos en la edad superior, el realismo tiene indudablemente la preferencia sobre el idealismo. Quien no reconoce la prioridad del realismo quiere el desenvolvimiento sin envolvimiento precedente; quiere el florecimiento y el fruto que sale de él sin la dura cubierta que lo oculta. Igual que el *ser* es la fuerza y la fortaleza del Eterno mismo, el realismo es la fuerza y la fortaleza de todo sistema filosófico, y también en esta relación vale que el *temor* de Dios es el comienzo de la sabiduría[75].

[416] Todo el mundo reconoce que la fuerza de la contracción es el comienzo propiamente operante de cada cosa. La mayor gloria del desarrollo no se espera de lo que se despliega con facilidad, sino de lo cerrado, que solo se decide a desplegarse con resistencia. Pero hay muchos que no quieren reconocer esa antiquísima fuerza santa del ser, e intentan desterrarla nada más comenzar antes de que, superada en sí misma, ceda al amor.

[417] Lo que vale del realismo también vale del panteísmo. De ahí que igual que el realismo tiene la preferencia de la edad frente a todas las demás tesis, al panteísmo le corresponde la prioridad indiscutible sobre su opuesto, el idealismo y el dualismo. Podemos decir que el panteísmo es en la revelación divina misma el sistema más antiguo. Pero precisamente este sistema panteísta del tiempo primigenio, este estado primigenio de la unidad total y del cierre total es lo que mediante el tiempo sucesivo ha de ser desplazado cada vez más y puesto como pasado.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING (Leonberg, actual Alemania, 1775 - Baz Ragaz, Suiza, 1854) fue un filósofo alemán, uno de los máximos exponentes del idealismo y de la tendencia romántica en la filosofía alemana. Su gran precocidad se hace evidente en el hecho de que a los ocho años dominaba las lenguas clásicas, y que antes de los veinte había desarrollado ya un sistema filosófico propio.

Su pensamiento pasó por numerosas etapas distintas —tanto gracias a su precocidad como a su longevidad— que la mayoría de críticos han clasificado en cinco. Estudió filosofía y teología en el Seminario de Tubinga, donde coincidió con Hegel y Hölderlin; como ellos, recibió la influencia de la filosofía de Kant y del pensamiento de Fichte, entonces en

boga, como también las ideas de la Revolución Francesa, y se fue apartando de la teología para encaminarse hacia la filosofía.

A partir de 1795 fue preceptor en Leipzig, donde se relacionó con el círculo romántico de los hermanos Schlegel. Este contacto determinó su alejamiento de la filosofía de la conciencia de Fichte, así como la elaboración de una filosofía de la naturaleza que reivindicaba su principio activo y vital, frente a la noción de Fichte, que veía en ella una mera resistencia pasiva frente al sujeto. En 1796 conoció a Goethe, quien logró para él una cátedra en la Universidad de Jena, donde compartió la fama con Fichte. Por esa época contrajo matrimonio con Caroline Schlegel, quien le inspiró una profunda pasión.

El intento de conectar su filosofía de la naturaleza con la de Fichte, que partía del Yo, lo llevó a elaborar también un idealismo trascendental, en que la relación entre naturaleza y sujeto se producía a través de la intuición intelectual, que participa a un tiempo de la inmediatez de la intuición sensible y de la comprensión (mediación) del intelecto; Fichte no aceptó, sin embargo, sus tesis.

En el año 1803 se trasladó a la Universidad de Wurzburgo, donde enseñó hasta 1806. En esta época, su filosofía del Absoluto derivó hacia la llamada filosofía de la identidad, que afirma la indiferencia entre sujeto y objeto, ambos procedentes del Absoluto previo a su distinción y en el que son «lo mismo». Hegel, cercano a las posiciones de Schelling en un principio, se apartó de ellas en la *Fenomenología del espíritu* (1807), donde critica la vaguedad y en último término la vacuidad de sus conceptos de absoluto e intuición.

Desplazado a un segundo plano de la escena intelectual alemana por el éxito del sistema hegeliano, se retiró de la

vida pública y aceptó el cargo de secretario general de la Academia de Bellas Artes de Múnich. La muerte de su esposa, en 1809, le afectó profundamente. Schelling realiza en esta época un giro importante en sus concepciones, que desemboca en la llamada «filosofía de la libertad», en la cual niega que la racionalidad sea el fundamento del mundo, y pone en su lugar el deseo, el impulso vital irracional, con lo cual se anticipa en cierto modo a las concepciones de Schopenhauer y al vitalismo filosófico posterior. La libertad humana solo puede ser tal si es libertad para el bien y para el mal, al que reserva una entidad positiva, en contra de la tradición derivada de Agustín de Hipona, que lo concebía negativamente como ausencia de bien.

Su pensamiento adopta en esta etapa un tono cada vez más cercano a la teología, y concibe la historia del mundo como el proceso de autoconocimiento de Dios, el Absoluto, a través de la contraposición de «luz» y «oscuridad», conceptos de los que el primero corresponde a la transparencia y la apertura a la razón y el bien, frente al egoísmo y la fuerza centrípeta que domina a cualquier ser; este impulso desviado del deseo, que tiende a encerrarse sobre sí y a apartarse del Espíritu, constituye la positividad del mal.

Tras un breve período como docente en la Universidad de Erlangen (1820-1827), en 1841 regresó a Múnich en calidad de profesor de la universidad creada por Luis de Baviera, con la intención de exponer las teorías que había desarrollado en los años precedentes, sin publicarlas, para renovar profundamente la filosofía. Sin embargo, su doctrina no cuajó, dado el auge del hegelianismo; poco después, abandonó definitivamente la enseñanza. Su pensamiento solo fue recuperado, años más tarde, por Heidegger y otros pensadores existencialistas.

Notas

[1] *Schellings Werke* (= SW), VII 470, VIII 33, XLV 299. <<

[2] *Weltalter*, Einleitung des Herausgebers, LVIII. <<

[3] Cit. en Henri Mondor, *Vie de Mallarmé*, París, Gallimard, 1941, p. 674. <<

[4] *Briefe von und an Hegel*, Hamburgo, Meiner, Hg. J. Hoffmeister, 1952, I, p. 314. <<

[5] Cf. B. Bourgeois, *Hegel á Francfort*, París, Vrin, 1970, p. 23. <<

[6] X. Tilliette, *Schelling*, París, Calmann-Lévy, 1999, p. 235. <<

[7] Aldo Lanfranconi, *Krisis. Eine Lektüre der "Weltalter-Texte" F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1992. <<

[8] Al respecto, ya ha sido publicada la *Münchener Vorlesung 1827/28: System der Weltalter*, por Siegbert Peetz, Frankfurt/M, Klostermann, 1998. <<

[9] X. Tilliette, *Schelling - une philosophie en devenir*, París, Vrin, 1970,1, p. 596. <<

[10] J.-F. Marquet, *Liberté et existence - Étude sur la formation de la pensée de Schelling*, París, Gallimard, 1973, pp. 396 ss. <<

[11] La imagen es de Marquet, op. cit., p. 504. <<

[12] *Weltalter*, p. 124. <<

[13] *De Triplici Vita*, II, p. 44. <<

[14] *Weltalter*, p. 224: «Kein Begriff liegt seit langer Zeit in solcher Geringschätzung wie der der Zeit». <<

[15] *Weltalter*, p. 75. <<

[16] *Einleitung in die Philosopbie (Gesamtausgabe)*, Frankfurt, Klostermann, 1996, p. 27, p. 171. <<

[17] *Weltalter*, p. 151: «die freie Betrachtung der Dinge». <<

[18] SW II, 66; IV, 351; V, 271. <<

[19] *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Meiner. 1955, p. 19: «die nacht, worin... alie Kühe schwarz sind». <<

[20] SW IV, 404. <<

[21] SW IV, 388. <<

[22] SW IV, 167. <<

[23] SW IV, 352, n. <<

[24] *Novalis Werke*, München, hg. von G. Schulz, C. H. Beck, p. 322: «Wir sachen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge». <<

[25] *Vom Icb...* § 3 (SWl, 166). <<

[26] *Weltalte*r, p. 132: «die Zeit ist so gewib, ais die Ewigkeit». <<

[27] *Weltalter*, p. 230: «Kind der Zeit». <<

[28] De manera a veces enfática, y en neutro, Schelling habla de: *das Geschichtliche*, con preferencia a *die Geschichte* (la historia, en femenino), haciéndose eco quizá de *das Geschicht* (también en neutro), expresión atestiguada en la obra de Lutero. Ver por ejemplo, en este sentido, la afirmación de la *Filosofía de la Revelación* que, de alguna manera, define su programa: «Das Geschichtliche als Geschichtliches zu begreifen.» (SW XIV, 33: «Concebir la historia co-

mo tal, en su historicidad»). Aunque es verdad que en SW XI, 180 encontramos explícitamente *Geschichtlichheit* («historicidad»), esta mención constituye un *hapax* en las *Werke* editadas por el hijo. Volveremos a encontrar la expresión en el ya citado Curso de 1827/28 (Segunda Lección): «Das Christenthum in seiner Buchstäblichkeit und Geschichtlichkeit muß Gegenstand der Philosophie sein» («El cristianismo, en su literalidad y en su historicidad, tiene que ser objeto de la filosofía»; p. 9). Objeto, y no fuente. Es la «literalidad», cara al filólogo, la que parece conducir a Schelling, por simetría, al término «historicidad». La introducción de la versión de 1811 de las *Weltalter* distinguirá también claramente entre: «saber la mayoría de lo que pasó (das meiste von allem Geschehenen wissen)» y: «entender algo de la historia propiamente dicha (eigentliche Geschichte)», dando así a entender lo característico de la relación *Geschehenes / Geschichte*, pero sin llegar a la Gescbicbtlicbkeit. <<

[29] SW VII, 334. <<

[30] SW VII, 484. <<

[31] SW VII, 347. <<

[32] *Weltalter*, p. 21. <<

[33] SW VII, 432: «Gott macht sich selbst». <<

[34] SW VII, 429: «ein metaphysisch hinaufgeschraubert Gott.» <<

[35] SW VII, 428: «im Urwesen oder Gott.» <<

[36] A 578s./B 606s. <<

[37] Cf. Luigi Pareyson, «Schelling e lo stupore della ragione», en la versión modificada (con título ligeramente diferente) que se encuentra en *Ontologia della libertà*, Turín, Einaudi, 1995, pp. 3B5-432. <<

[38] SW VII, 424. <<

[39] SW XII, 454. <<

[40] *Weltalter*, p. 111. <<

[41] *Weltalter*, p. 114. <<

[42] Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, IV, p. 238. <<

[43] *Phänomenologie des Geistes*, p. 524. <<

[44] *Weltalter*, p. 158. <<

[45] SW XI, 128. <<

[46] *Weltalter*, respect. pp. 74 y 73. <<

[47] W. Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg, 1956. <<

[48] 18 Leibniz, carta a Rémond del 10 de enero de 1714, en *Philos. Schriften*, III, p. 607; cit. por Schelling en SIFIX, 213. <<

[49] *Initia*, Bonn, hg. von H. Fuhrmans. Bouvier, 1969, p. 5. <<

[50] Cf. la advertencia final, bajo el título *La Généalogie du temps*, de mi traducción francesa de las *Edades del Mundo* (versiones de 1811 y 1813), París, P. U. F., 1992, p. 357. <<

[51] *Ethica* II, pr. VII. <<

[52] *Weltalter*, p. 48: «im organischen Zuzammenhang des lebendigen Ganzen». <<

[53] J.-F. Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, París, Galilée, 1990, p. 252. <<

[54] v> X. Tilliette, op. cit., p. 228. <<

[55] *Weltalter*, p. 188. <<

[56] *Weltalter*, p. 80. <<

[57] SW VII, 238 ss. (afor. CCXVIII). <<

[58] SW VII, 242 (afor. CCXXXIII). <<

[59] *Weltalter*, p. 11. <<

[60] *Sein und Zeit*, § 82, nota. <<

[61] Schelling, *Einleitung in die Pbilosophie* (Schellingiana, Band 1), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989, p. VII. <<

[1] Lo único que hay (y solo en las versiones del Libro Primero de 1811 y 1813) son espacios grandes entre algunos párrafos. Estos espacios, que cabe suponer que proceden del propio Schelling y no de Schröter (el editor de esos textos), se encuentran entre los siguientes párrafos: 15-16, 24-25, 72-73, 99-100, 136-137, 190-191, 200-201, 247-248, 265-266 y 294-295 (versión de 1811); 7-8, 88-89 y 147-148 (versión de 1813). <<

[2] También he de señalar que para realizar esta guía de lectura me ha sido de gran ayuda el comentario de las tres versiones del Libro Primero que Aldo Lanfranconi presenta en las pp. 294-346 de su libro *Krisis. Eine Lektüre der "Weltalter-Texte" F. W. J. Schellings*, Stuttgart: frommann-holzboog, 1992. <<

[3] SW: 1/7, 331-416. Contamos con una excelente traducción de este ensayo, a cargo de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989, enriquecida por un amplio «estudio introductorio» de A. Leyte y V. Rühle. <<

[4] El ejemplo más interesante de este tipo de interpretación es el libro de Horst Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schbellings Pbilosophie in den Jabren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf, Schwann, 1954, pp. 75-176. <<

[5] Sobre la conveniencia de entender *Grund* como fondo, véase Félix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna: La Era de la Crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 307, nota 633. <<

[6] Cfr. SW: I/7, 357-366, 375-376. <<

[7] Cfr. SW: I/7, 419-484, y *Stuttgarter Privatvorlesungen. Version inédite, accompagnée du texte des Oeuvres*, ed. M. Veto, Turín, Bottega d'Erasmo, 1973. <<

[8] H Cfr. SW: I/7, 421-439. <<

[9] La información sobre los avatares de la redacción de las diversas versiones de Las edades del mundo la he tomado de: Raúl Gutiérrez Bustos, *Schelling: apuntes biográficos*, Málaga, Edinford, 1990, pp. 106-109, 118-125, 137-138, 154-157; y de: A. Lanfranconi, op. cit., pp. 62-79. <<

[10] *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Leipzig, 1812-1825, III, pp. 245-460. <<

[11] H. Fuhrmans y L. Lohrer (eds.), *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803-1848*, Stuttgart, 1965, p. 61. En el propio *Denkmal* Schelling menciona que «este pequeño escrito» es, aparte de una respuesta a Jacobi, «el prólogo a una obra en la que muchas cosas a las que aquí solo he podido aludir recibirán la explicación exacta y detallada que merecen» (SW: I/8, 21). <<

[12] SW: I/8, 345-424. La editorial Rodopi de Amsterdam publicó en 1968 un facsímil de la primera edición. <<

[13] *Schelling und Cotta*, p. 144. <<

[14] F. J. W. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, ed. S. Peetz, Frankfurt, Klostermann, 1990 (2ª ed., 1998). <<

[15] Cfr. *Schelling und Cotta*, pp. 173-174. <<

[16] Si por *historia* se entiende el tiempo que el género humano ha pasado sobre la faz de la Tierra, es verdad que *Las edades del mundo* no es una filosofía de la historia, sino más bien una filosofía de la eternidad y del tiempo. Dicho de una manera inútilmente brillante, Las edades del mundo es una filosofía de la pre-historia, de la historia y de la post-historia; es decir: de la eternidad, del surgimiento y despliegue del tiempo en la eternidad y del paso del tiempo a una nueva eternidad; del pasado premundano, del presente mundano y del futuro postmundano. <<

[17] Esta expresión procede de Romanos 16, 25, de 2 Timoteo 1, 9 y de Tito 1, 2. En los textos que publicamos en este volumen no aparece más que tímidamente en el párrafo 304 de la versión de 1815 del Libro Primero. Por el contrario, se encuentra explícitamente en *System der Weltalter*, p. 211. <<

[18] Citado en: H. Fuhrmans, «Dokumente zur Schellingforschung. IV: Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlass», en: *Kant-Studien*, 51 (1959/60), pp. 14-26, aquí p. 14. <<

[19] F. W. J. von Schelling, *Die Weltalter: Fragmente. In den Urfassungen non 1811 und 1813*, ed. M. Schróter, Munich, Beck, 1993 (4a ed.). <<

[20] Véase, por ejemplo, A. Lanfranconi, op. cit., pp. 50-55. <<

[21] W. Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg, Winter, 1956, p. 97. <<

[22] X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, París, Vrin, 1970, vol. I, pp. 599-000. <<

[23] P. David, «La généalogie du temps», en F. W. J. von Schelling, *Les Ages du monde*, París, P. U. F., 1992, pp. 341-342. <<

[1] También al principio de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* Schelling contrapone «lo dinámico redespertado por Kant» al mecanicismo (SW: I/7, 333). <<

[2] Unos meses antes de escribir este texto, Schelling había expuesto en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* su teoría de la dualidad de principios. De acuerdo con ella, no hay vida sin contraposición («Ohne Gegensatz kein Leben»), de tal modo que para manifestarse cada cosa precisa de algo que no sea ella misma. Esta tesis vale tanto para la Creación como para su Creador. Cfr. SW: I/7, 432-435. <<

[3] Cfr. SW: I/7, 337, 468-469, donde Schelling argumenta de una manera similar en favor de la posibilidad del conocimiento. <<

[4] En uno de los bocetos para *Las edades del mundo*, Schelling denomina *Gemüt* al principio superior, y *Geist* al principio inferior. Cfr. Schröter, pp. 189-191. Véase también SW: I/7, 465-469. <<

[5] Que esta tesis procede de Platón lo reconoce el propio Schelling en uno de los bocetos para *Las edades del mundo* (cfr. Schröter, pp. 205 y 207) y en el curso de 1827/28 (cfr. Peetz, pp. 46-47). <<

[6] *Empfangen*. Téngase en cuenta que este verbo, que en general significa *recibir*, también se utiliza para decir que una mujer ha *concebido* un niño. <<

[7] Schelling está pensando en Pitágoras; cfr. Peetz, p. 67, así como las *Lecciones sobre el método del estudio universitario*, SW: I/5, 217. Sobre el origen del término filosofía, véase E. LLedó, *Lenguaje e historia*, Madrid, Tauris, ²1996, pp. 117-142. <<

[8] El ataque tal vez se dirija contra Hegel, que en 1807 había expresado en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*

su intención de colaborar en el propósito de transformar la filosofía en un «saber real». Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. H. F. Wessels y H. Clairmont, Hamburgo, Meiner, 1988, p. 6. <<

[9] Véase el párrafo 18, donde Schelling justifica la comparación de la filosofía con la historia. <<

[10] Vale la pena comparar este pasaje con la traducción que Lutero hizo de 1 Corintios 13, 12: «Wir sehen jtzt durch einen Spiegel in einem tunckeln Wort / Denn aher von angesicht zu angesichte. Jtzt erkenne ich stücksweise / Denn aher werde ich erkennen gleich wie ich erkennet bin». <<

[11] La discusión entre filosofía y teosofía reaparece en: Peetz, pp. 65-68. <<

[12] Como se sabe, ἱστορέῖν quiere decir en griego algo así como «exponer lo que uno ha visto u oído». Cfr. E. Lledó, *Lenguaje e historia*, Madrid, Taurus, ²1996, pp. 106-114. <<

[13] Schelling localiza en el *Timeo* esa «cumbre y punto de transfiguración» en: *Philosophie der Offenharung 1841/42*, ed. M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 140. <<

[14] Cfr. Salmos 118, 22 y Mateo 21, 42. <<

[15] Cfr. *La Ilíada*, 1, vv. 68-70. <<

[1] Schelling anota al margen: «A utilizar para el prólogo a *Las edades del mundo*. <<

[2] Esta recomendación reaparece en los párrafos 22-23 y 26 de esta versión, así como en los párrafos 67 y 129 de la versión de 1813 del Libro Primero y en los párrafos 2 y 268 de 1815. Véase también SW: I/7, 337. <<

[3] Recuérdese que en alemán la palabra *presente* (*Gegenwart*) comienza por el prefijo *contra*. Pero más importante que esta simpatía entre dos palabras es la idea de división, tal como aclaran el párrafo 232 de esta versión de 1811, el párrafo 1 de la versión de 1813 del Libro Primero y el párrafo 174 de 1815. <<

[4] [No obstante,] <<

[5] Eclesiastés 1, 9. <<

[6] Schelling retoma esta argumentación en: Peetz, pp. 14-16. Véanse también dos pasajes de los bocetos: Schröter, pp. 188 y 192. <<

[7] Cfr. SW: I/7, 360, donde Schelling explica que las tinieblas están a la base del mundo ordenado. <<

[8] Schelling dice en uno de los bocetos que este libro no lo ha escrito «preferentemente o solo para la escuela, sino para todos los que quieran ver un fruto del celoso esfuerzo científico de nuestro tiempo y además quieran sacar de él algo que pueda ser de provecho para nuestro tiempo convirtiéndose en un principio vivificante» (Schröter, pp. 195-196). En otro boceto añade: «Además, creo que ha llegado el tiempo en que quien se ocupa de la ciencia suprema debe el fruto de sus investigaciones más al mundo y a su pueblo que a la escuela» (p. 224). <<

[9] Cfr. Peetz, p. 4: la filosofía «capta los objetos tal como hay que captarlos en tanto que miembros de un gran orga-

nismo que desde el abismo de la naturaleza se eleva al mundo de los espíritus». <<

[10] 111 {más pura} <<

[11] Lo que es todo en sí, precisamente por ello no puede tener exteriormente nada. <<

[12] Séneca. <<

[13] Según X. Tilliette («Le point sur les recherches schellingiennes», en: *Archives de philosophie* 56, 1993, pp. 123-138, aquí p. 125, n. 3), se trata de Pseudo-Tauler, *El libro de la vida pobre de Cristo*. <<

[14] {no depende de nada, que, como se basta a sí misma, no tiene nada que pueda querer} <<

[15] Véase otro intento similar de dar respuesta a esta pregunta en los bocetos: Schröter, pp. 212-215. <<

[16] Cfr. estas frases de un boceto: «Por cuanto respecta a su espíritu, el hombre no es otra cosa que esa libertad límpida, una voluntad desnuda, libre frente a todo. Pero esta voluntad acaba por resultarle penosa; por decirlo así, al hombre le resulta insoportable por naturaleza no querer nada» (Schröter, p. 216). <<

[17] Cfr., por ejemplo, SW: 1/1, 711-712, o la introducción al *Sistema del idealismo transcendental*. <<

[18] {nos haya urgido} <<

[19] Cfr. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 15; así como SW: 1/9, 217. <<

[20] Cfr. 1 Timoteo 6, 16. <<

[21] Recuérdese que el verbo *empfangen* significa en general *recibir*, pero también se utiliza para decir que una mujer ha *concebido* un hijo. Y téngase en cuenta que la palabra alemana que he traducido como deseo (*Lust*) es de género femenino. En el párrafo siguiente, la voluntad (*Wille*) se gene-

ra a sí misma, pues en alemán esta palabra es de género masculino. <<

[22] Véase el párrafo 210. <<

[23] Cfr. *El sofista*, 240e-259b. En 1841, Schelling atribuye a su filosofía de la identidad el mérito de haber reintroducido en la filosofía el concepto de lo relativamente no-ente. Cfr. *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, ed. M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 113-114. <<

[24] Cfr. Isaías 66, 1. <<

[25] Schelling se refiere, primero, al cuadro *La visión de Ezequiel*, que hoy se encuentra en el Palazzo Pitti de Florencia, y luego a una escultura de Fidias para el templo de Zeus en Olimpia que describe Pausanias. <<

[26] Cfr. San Agustín, *De ordine*, II, 44. <<

[27] Alusión a Jacobi. <<

[28] «Alle Entwickelung setzt Einwickelung voraus». Esta tesis ya se encuentra en la respuesta a Jacobi; cfr. SW: I/8, 78. <<

[29] Cfr. Hesíodo, *Teogonía*, 116 y ss., así como Schelling, *Ueber die Gottheiten non Samothrace*, Stuttgart y Tübingen, Cotta, 1815 (reimpresión en Amsterdam, Rodopi, 1968), p. 12. <<

[30] Cuasi-cita de la fórmula de Winckelmann: «noble simplicidad y silenciosa grandeza». <<

[31] Esta argumentación queda más clara en la versión de 1815, párrafos 17 y ss. 32 Cfr. Leibniz, Diephilosopbiscben Scbriften, ed. C. J. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1967, vol. IV, p. 121. <<

[32] Cfr. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1967, vol. IV, p. 121. 14. <<

[33] Cfr. Sabiduría 7, 26. <<

[34] Proverbios 8, 22-25, 30. Véase *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, cit., pp. 184-188, y Peetz, pp. 200-201. <<

[35] *Gesicht*, plural *Gesichter*, significa visión y rostro. *Gesicht*, plural *Gesichte*, significa aparición. Schelling explica en el párrafo 139 de la versión de 1813 que *Gesicht* «designa tanto la mirada como lo que pasa por la mirada». La misma tesis en: *Philosophie der Offenbarung*, cit., pp. 184-185. <<

[36] {tranquila} <<

[37] Schelling anota al margen: «Sujeto. Atrevámonos ahora a mirar lo interior». <<

[38] {de la fuerza ciega, negadora} <<

[39] {la fuerza ciega} <<

[40] {en la operación misma} <<

[41] Schelling anota al margen: «pues aunque la fuerza está elevada contra su voluntad en lo operante y como ha de ser afirmativa, quisiera hacerse libertad a sí misma. Así pues, intenta captar el rayo del ser afirmativo…». <<

[42] Leo *besonnenem* en vez de *begonnenem*. <<

[43] que atribuyen al poeta y a todo aquel en que se muestra una fuerza que actúa más de lo que ella misma comprende. Así, Cfr. *Fedro*, 244b-d, así como del propio Schelling SW: I/7, 469-470. <<

[44] {ya tranquilizada} <<

[45] {una locura desgarradora} <<

[46] El manuscrito añade: «como para lamentar el ocaso de los viejos servicios naturales puros». <<

[47] El manuscrito añade: «la terrible presión de la fuerza contractiva». <<

[48] Cfr. Peetz, pp. 68-69, donde Schelling remite este término (*Rad der Geburt*) a Jakob Böhme, que a su vez se basa en Santiago 3,6: τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως. <<

[49] Véase una argumentación similar en el ensayo sobre la libertad; SW: I/7, 357 y ss. <<

[50] Alusión a Jacobi. <<

[51] Cfr. Spinoza, *Ética*, II, proposiciones 1 y 2. <<

[52] En el ensayo sobre la libertad, Schelling califica al sistema de Spinoza de «unilateralmente realista» (SW: 1/7, 350). <<

[53] Cfr. Peetz, p. 20. <<

[54] Cfr. SW: I/1, 717-718. <<

[55] En el ensayo sobre la libertad, Schelling afirma que el idealismo ha de tener «como base un realismo vivo» (SW: 1/7, 356). <<

[56] La referencia tal vez sea a Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, de 1806. <<

[57] Cfr. *Píticas*, 8: 95. <<

[58] *La Odisea*, X: 495. <<

[59] {, pues solo tal principio puede llegar a ser el fundamento de la revelación. Si} <<

[60] Cfr. SW: 1/8, 74, donde Schelling explica que Dios tiene una fuerza negativa. <<

[61] Cfr. Esquilo, *Prometeo encadenado*, comienzo. <<

[62] Schelling añade en el manuscrito: «tener en sí misma el fundamento inmortal de la vida». <<

[63] Leo *Ansichten* en vez de *Absicbten*. <<

[64] El objetivo de las *Stuttgarter Privatvorlesungen* era precisamente encontrar el sistema del mundo, que está presente en el entendimiento divino. Cfr. SW: I/7, 421. <<

[65] Una argumentación similar en *Philosophie der Offenbarung*, cit., pp, 194-195. <<

[66] Sobre Padre e Hijo, véase treinta años después: Peetz, pp. 162-167. <<

[67] Cabe suponer que ese autor es Jakob Böhme. <<

[68] Véase la explicación de esta tesis en el párrafo 199. <<

[69] Véase el párrafo 52. <<

[70] Téngase en cuenta que la palabra alemana *Entscheidung*, que he traducido como decisión, significa literalmente *des-división*. <<

[71] Sobre la primera unidad, véase el párrafo 55; sobre la segunda unidad, véase el párrafo 56. <<

[72] Véase el párrafo 7. <<

[73] Cfr. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW: I/7, 432. <<

[74] ¿Orígenes? <<

[75] Schelling vuelve a proponer la genealogía del tiempo quince años después. Cfr. Peetz, pp. 207-211. <<

[76] Véase el párrafo 31. <<

[77] Juan 1,1. <<

[78] Véanse los párrafos 52 y 152. <<

[79] Ignoro dónde. <<

[80] Véase la misma tesis en *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW: I/7, 431. <<

[81] Cfr. *Crítica de la razón pura*, analogías de la experiencia. <<

[82] Séneca, *Epístola ad Lucilium*, CVII: «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt». <<

[83] Véase el párrafo 7. <<

[84] Schelling se refiere a Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Inder*, 1807. <<

[85] Cfr. a este respecto el ensayo sobre la libertad; SW: I/7, 362-366, 399-401. <<

[86] Leo *dieselben* en vez de *dieselbe*. <<

[87] Leo *von* en vez de *vor*. <<

[88] Cfr. Mateo 10, 39; Marcos 8, 35; Lucas 9, 24; 17, 33; Juan 12, 25. <<

[89] Cfr. Romanos 8, 18-22. Véase el párrafo 195 del Libro Primero de la versión de 1815. 90 <<

[90] Cfr. *Timeo*, 47e3-48a5. <<

[91] Cfr. *Timeo*, 30a. <<

[92] Cfr. *El político*, 273b4-6. <<

[93] Cfr. Leibniz, *Teodicea*, primera parte, § 8. <<

[1] Como se sabe, ἱστορεῖν quiere decir en griego algo así como «exponer lo que uno ha visto u oído». Cfr. E. Lledó, *Lenguaje e historia*, Madrid, Taurus, ²1996, pp. 106-114. <<

[2] Véase la misma tesis en Peetz, pp. 17-18. <<

[3] Leo *Mit-Wissenschaft* en vez de *Mitt-Wissenschaft*, al revés que la tesis doctoral que cita X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. I, p. 597, n. 64: Ernst Oldemeyer (*Die Frage der Wahrbeit bei Schelling*, Diss., Freiburg, 1960) signale (p. 246) «que dans la deuxiéme versión [...] Schelling a ortographié *Mitt-Wissenschaft*, sans doute pour suggérer la connaissance centrale» (Mitte). <<

[4] Cfr. SW: I/7, 337, 468-469, donde Schelling argumenta de una manera similar en favor de la posibilidad del conocimiento. <<

[5] Cfr. Platón, *Timeo*, 22b. <<

[6] Que esta tesis procede de Platón lo reconoce el propio Schelling en uno de los bocetos para *Las edades del mundo* (cfr. Schröter, pp. 205 y 207) y en el curso de 1827/28 (cfr. Peetz, pp. 46-47). <<

[7] {uno} <<

[8] *Empfangen*. Téngase en cuenta que este verbo, que en general significa recibir, también se utiliza para decir que una mujer ha *concebido* un niño. <<

[9] Schelling está pensando en Pitágoras. Cfr. Peetz, p. 67, y las *Lecciones sobre el método del estudio universitario*, SW: I/5, 217. Sobre el origen del término *filosofía*, cfr. E. Lledó, *Lenguaje e historia*, Madrid, Taurus, ²1996, pp. 117-142. <<

[10] Vale la pena comparar este pasaje con la traducción que Lutero hizo de 1 Corintios 13, 12: «Wir sehen jtzt durch einen Spiegel in einem tunckeln Wort / Denn aber von angesicht zu angesichte. Jtzt erkenne ich stücksweise / Denn aber werde ich erkennen gleich wie ich erkennet bin». <<

[11] La discusión entre filosofía y teosofía reaparece en el curso de 1827/28. Cfr. Peetz, pp. 65-68. <<

[12] Schelling localiza en el *Timeo* esa «cumbre y punto de transfiguración» en: *Philosophbie der Offenbarung 1841/42*, ed. M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 140. <<

[13] Cfr. SW: I/3, 320-321. <<

[14] Cfr. Salmos 118, 22 y Mateo 21, 42. <<

[15] Cfr. *La Ilíada*, 1, vv. 68-70. <<

[1] Recuérdese que en alemán la palabra *presente* comienza por el prefijo *contra*. <<

[2] Eclesiastés 1, 9. <<

[3] Schelling retoma esta argumentación en: Peetz, pp. 14-16. Cfr. también dos pasajes de los bocetos: Schröter, pp. 188 y 192. <<

[4] Schelling dice en uno de los bocetos que este libro no lo ha escrito «preferentemente o solo para la escuela, sino para todos los que quieran ver un fruto del celoso esfuerzo científico de nuestro tiempo y además quieran sacar de él algo que pueda ser de provecho para nuestro tiempo convirtiéndose en un principio vivificante» (Schröter, pp. 195-196). En otro boceto añade: «Además, creo que ha llegado el tiempo en que quien se ocupa de la ciencia suprema debe el fruto de sus investigaciones más al mundo y a su pueblo que a la escuela» (p. 224). <<

[5] Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, § 6. <<

[6] Cfr. Peetz, p. 4: la filosofía «capta los objetos tal como hay que captarlos en tanto que miembros de un gran organismo que desde el abismo de la naturaleza se eleva al mundo de los espíritus». <<

[7] Unos meses antes de escribir la primera versión de Las edades del mundo, Schelling había expuesto en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* su teoría de la dualidad de principios. De acuerdo con ella, no hay vida sin contraposición («Ohne Gegensatz kein Leben»), de tal modo que para manifestarse cada cosa precisa de algo que no sea ella misma. Esta tesis vale tanto para la Creación como para su Creador. Cfr. SW: I/7, 432-435. <<

[8] Cfr. Eclesiastés 1, 5-8; 2, 18. <<

[9] Leo *das Gesetzte* en vez de *das Setzende*. <<

[10] 10 {afecta a aquello uno que da expresión a ambos} <<

[11] Schelling añade en el manuscrito: «no puede ser dos, no puede ser contrapuestos». <<

[12] {los conectados sean} <<

[13] Cfr. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1967, vol. IV, p. 121. <<

[14] {la posibilidad} <<

[15] Cfr., por ejemplo, SW: I/1, 711-712, o la introducción al *Sistema del idealismo transcendental*. <<

[16] La alusión a la *Tathandlung* de Fichte parece clara. <<

[17] Véase la referencia a la supradivinidad en el párrafo 22 de la versión de 1811 del Libro Primero. <<

[18] Cfr. 1 Corintios 7, 29 y ss. <<

[19] {es} <<

[20] {no puede tener nada} <<

[21] Séneca. <<

[22] Según X. Tilliette («Le point sur les recherches schellingiennes», en: *Archives de philosophie* 56, 1993, pp. 123-138, aquí p. 125, n. 3), se trata de Pseudo-Tauler, *El libro de la vida pobre de Cristo*. <<

[23] {como no depende de nada, como se basta a sí misma, no tiene nada que pueda querer} <<

[24] Leo *uranfänglich* en vez de *unanfänglich*. <<

[25] Cfr. Apocalipsis 1, 8. <<

[26] La recomendación de tomar todo humanamente ya se encontraba en los párrafos 4, 22-23 y 26 de la versión de 1811 del Libro Primero, y reaparece en el párrafo 129 de esta versión de 1813 y en los párrafos 2 y 268 de la versión de 1815. <<

[27] En alemán, *voluntad* es una palabra masculina (que por tanto puede *generar*) y *anhelo* es una palabra femenina (que por tanto puede *acoger* y *concebir*). En español es al re-

vés, lo cual hace absurda esta frase de Schelling. Por lo demás, recuérdese una vez más que el verbo alemán *empfangen* significa en general *recibir, acoger*, pero también se usa para decir que una mujer ha *concebido* un niño. <<

[28] Cfr. Platón, *El banquete*, 203b. <<

[29] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia*, IV, 1, así como Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, 443 B ss., 462 C ss. <<

[30] Cfr. *El sofista*, 240e-259b. <<

[31] Cfr. San Agustín, *De ordine*, II, 44. <<

[32] Alusión a Jacobi. <<

[33] {eternidad} <<

[34] {ya que es espíritu que asciende} <<

[35] Cfr. la exposición de las tres potencias en las *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW: 1/7, 424-427. <<

[36] {la eternidad inoperante} <<

[37] {aunque} <<

[38] Schelling anota al margen: «cada cual en su potencia», o tal vez: «cada cual en potencia libre». <<

[39] {el ser} <<

[40] Leo *uranfänglich* en vez de *unanfänglich*. <<

[41] Schelling añade: «por cuanto respecta a la revelación». <<

[42] Cabe suponer que Schelling se está refiriendo a Kant. <<

[43] {objeto} <<

[44] Leo *angezogen* en vez de *abgezogen*. <<

[45] {la oposición} <<

[46] Leo *uranfänglich* en vez de *unanfänglich*. <<

[47] Schelling anota al margen: «reposa *preferentemente* en que A^3 aún es libre frente a A^2». <<

[48] Cfr. *De morbo sacro*, cap. 18 (= L, VI, 394). La referencia a Hipócrates reaparece en el párrafo 268 del Libro Primero de la versión de 1815. <<

[49] También en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* encontramos la recomendación de considerar a Dios «de una manera completamente humana». Cfr. SW: 1/7, 432. <<

[50] Schelling anota al margen: «Hay estados de la naturaleza humana en que eso supremo llega a ser libre. El sueño. Pero por lo general en el visionario igual que en los estados extraordinarios». <<

[51] Schelling anota al margen: «también eso uno se vuelve a elevar». <<

[52] Schelling anota al margen: «A^2 y A^3». <<

[53] Schelling anota al margen: «A^3 y x». <<

[54] {Esto solo} <<

[55] {el tiempo eterno} <<

[56] {futuro} <<

[57] *Gesicht*, plural *Gesichter*, significa visión y rostro. *Gesicht*, plural *Gesichte*, significa aparición. <<

[58] Leo *könnten* en vez de *könnte*. Véase la primera frase del párrafo 267 de la versión de 1815. <<

[59] {negación} <<

[60] Schelling anota al margen: «cuando la exponen como un resplandor de la luz eterna». <<

[61] Cfr. Sabiduría 7, 26. <<

[62] Proverbios 8, 22-27, 29-30. Schelling añade en el manuscrito el versículo 31: «yo jugaba en el suelo de la Tierra y mi alegría era estar con los hijos de los hombres». <<

[63] Schelling anota al margen: «El Señor era en quien residía todo poder y toda fuerza, esa voluntad en reposo que aún no quería; el espíritu precisamente por ello inexpresable, al que la lengua originaria llama tanto aquí como en otros lugares con ese nombre impronunciable (Jehová), lo que es y siempre es uno, mientras que designa Elohim al ser divino que incluye una pluralidad de fuerzas (el sujeto inmediato de ese uno)». <<

[64] {en el} <<

[65] Schelling anota al margen: «o como comienzo de sus caminos, es decir, como comienzo de sus acciones siempre progresantes (nunca retrocedientes), antes de que saliera de sí mismo». <<

[66] {dice ahora la lengua alemana} <<

[67] Schelling añade en el manuscrito: «y se estimulan mutuamente en una adorable interacción». <<

[68] {también ese primer ser carece aún de mismidad y de voluntad, y toda unidad, toda inclinación mutua de las fuerzas es solo deseo y no seriedad, es solo juego y no acto, mediante el cual sí que podría llegar a ser algo firme y duradero. La sabiduría jugaba ante el rostro del Señor, en el suelo de su Tierra, en lo que para él es base y suelo, en ese primer lugar de residencia de toda creatura, y su deseo ya era en esta fase temprana esa creatura que estaba determinada a establecer alguna vez el vínculo entre la materia y el mundo de los espíritus y a ser receptiva inmediatamente a la sabiduría, mediatamente a la luminosa divinidad. Llena así de presentimientos infantiles, la sabiduría jugaba ante el Señor, que vio en ella lo que alguna vez tenía que llegar a ser, como en un sueño juvenil el futuro dorado} <<

[69] {que juega} <<

[70] {Dios es diferente del ser y de lo ente, pero no está separado de ellos, la voluntad aún inactiva por medio de la cual ambos pueden ser activados. Pero no los atrajo, no los activó realmente, ya que en él (en tanto que voluntad pura y límpida) no había fundamento alguno para la actuación, y tampoco los dos contrapuestos pudieron despertarlo, ya que descansaban.} <<

[71] {lo expresante, que antes era una voluntad indiferente} <<

[72] Leo *von* en vez de *vor*. <<

[73] Aquí acaba el texto impreso. SchrÖter añade a continuación el texto correspondiente en el manuscrito de Schelling. <<

[74] {todo} <<

[75] Schelling anota al margen: «Es imposible que la voluntad, que ahora es una voluntad que positivamente nada quiere, no sea llamada por lo que sin ella no es nada y solo mediante ella puede ser elevado al estado operante». <<

[76] Téngase en cuenta que la palabra alemana *Entscheidung*, que he traducido como decisión, significa literalmente *des-división*. <<

[77] Cfr. 1 Timoteo 6, 16. <<

[78] {la esencia en sí inexpresable de la divinidad} <<

[79] Leo *Verschlossenheit* en vez de *Verflossenheit*. <<

[80] A este respecto, cfr. SW: I/7, 429. <<

[81] Sobre necesidad y libertad, véase SW: I/7, 384-389. <<

[82] Véanse los párrafos 52, 152 y 219 de la versión de 1811 del Libro Primero. <<

[83] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 3-5. <<

[84] Cfr. 1 Reyes 19, 11-12. <<

[85] «Alie Entwickelung setzt Einwickelung voraus». Esta tesis ya se encuentra en la respuesta a Jacobi; cfr. SW: I/8, 78. <<

[86] Cfr. Hesíodo, *Teogonía*, 116 y ss., así como Schelling, *Ueber die Gottheiten von Samothrace*, Stuttgart y Tubingen, Cotta, 1815 (reimpresión en Amsterdam, Rodopi, 1968), p. 12. <<

[87] Cuasi-cita de la fórmula de Winckelmann: «noble simplicidad y silenciosa grandeza». <<

[88] Véase esta misma tesis en SW: I/7, 429 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*), así como en SW: I/8, 71 (*Denkmal*). <<

[89] Cfr. Éxodo 20, 3. <<

[90] El manuscrito al que tuvo acceso Schröter se interrumpe aquí, si bien originalmente constaba de varias páginas más. Según el hijo de Schelling, este anotó al final del texto conservado que a partir de ahí la exposición no contenía nada verdadero. <<

[1] También al principio de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* Schelling contrapone «lo dinámico redespertado por Kant» al mecanicismo (SW: I/7, 333). <<

[2] Unos meses antes de escribir la primera versión Las edades del mundo, Schelling había expuesto en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* su teoría de la dualidad de principios. De acuerdo con ella, no hay vida sin contraposición («Ohne Gegensatz kein Leben»), de tal modo que para manifestarse cada cosa precisa de algo que no sea ella misma. Esta tesis vale tanto para la Creación como para su Creador. Cfr. SW: I/7, 432-435. <<

[3] Leo *vor* en vez de *von*. <<

[4] Cfr. SW: I/7, 337, 468-469. <<

[5] En uno de los bocetos para *Las edades del mundo*, Schelling denomina *Gemüt* al principio superior y *Geist* al principio inferior. Cfr. Schröter, pp. 189-191. Véase también SW: I/7, 465-469. <<

[6] h Que esta tesis procede de Platón lo reconoce el propio Schelling en uno de los bocetos para *Las edades del mundo* (cfr. Schröter, pp. 205 y 207) y en el curso de 1827/28 (cfr. Peetz, pp. 46-47). <<

[7] *Empfangen*. Téngase en cuenta que este verbo, que en general significa recibir, también se usa para decir que una mujer ha *concebido* un niño. <<

[8] Schelling está pensando en Pitágoras. Cfr. Peetz, p. 67 y las *Lecciones sobre el método del estudio universitario*, SW: I/5, 217. Sobre el origen del término *filosofía*, cfr. E. Lledó, *Lenguaje e historia*, Madrid, Taurus, ²1996, pp. 117-142. <<

[9] El ataque tal vez se dirija contra Hegel, que en 1807 había expresado en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* su propósito de colaborar en el intento de transformar la fi-

losofía en un «saber real». Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. H. F. Wessels y H. Clairmont, Hamburgo, Meiner, 1988, p. 6. <<

[10] Véase el párrafo 18, donde Schelling justifica la comparación de la filosofía con la historia. <<

[11] Vale la pena comparar este pasaje con la traducción que Lutero hizo de 1 Corintios 13, 12: «Wir sehen jtzt durch einen Spiegel in einem tunckeln Wort / Denn aber von angesicht zu angesichte. Jtzt erkenne ich stücksweise / Denn aber werde ich erkennen gleich wie ich erkennet bin». <<

[12] La discusión entre filosofía y teosofía reaparece en el curso de 1827/28. Cfr. Peetz, pp. 65-68. <<

[13] Como se sabe, ἱστορεῖν quiere decir en griego algo así como «exponer lo que uno ha visto u oído». Cfr. E. Lledó, *Lenguaje e historia*, Madrid, Taurus, ²1996, pp. 106-114. <<

[14] Schelling localiza en el *Timeo* esa «cumbre y punto de transfiguración» en: *Philosophie der Offenbarug* 1841/42, ed. M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 140. <<

[15] Cfr. Salmos 118, 22 y Mateo 21, 42. <<

[16] Cfr. *La Ilíada*, 1, vv. 68-70. <<

[1] Cfr. Horacio, *Carmina*, III/29, vv. 29-30: «Prudens futuri temporis exitum / caliginosa nocte premit deus». <<

[2] La recomendación de tomar todo humanamente ya figura en los párrafos 4, 22-23 y 26 de la versión de 1811 del Libro Primero y en los párrafos 67 y 129 de la versión de 1813, y reaparece en el párrafo 268 de esta versión de 1815. <<

[3] Cfr. Peetz, p. 20. <<

[4] Cfr. *Los filósofos presocráticos*, ed. C. Eggers Lan y V. E. Julia, Madrid, Gredos, 1978, vol. I, pp. 70-71. <<

[51] Cfr. el párrafo 168 del Libro Primero de la versión de 1813, así como SW: I/7, 429. <<

[6] Véase más adelante el párrafo 132, así como SW: I/8, 65, 69. <<

[7] Cfr. el artículo «Alma» en: X. Léon-Dufour (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, trad. A. E. Lator Ros, Barcelona, Herder, 1988, pp. 68 y ss. <<

[8] Cfr. SW: I/7, 483. <<

[9] Cfr. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1967, vol. VI, p. 627. Debo esta referencia al profesor Manuel Luna Alcoba. <<

[10] Téngase en cuenta que la palabra alemana *Entscheidung*, que he traducido como *decisión*, significa literalmente *des-división*. <<

[11] Cfr. *De interpretatione*, 19b20 y ss. <<

[12] Cfr. *El sofista*, 240e-259b. <<

[13] Cfr. Apocalipsis 1, 8. <<

[14] Cfr. *Los filósofos presocráticos*, ed. C. Eggers Lan y V. E. Julia, Madrid, Gredos, 1978, vol. I, pp. 329 y ss. <<

[15] Cfr. Ezequiel 1, 4 y 13-14. <<

[16] Cfr. Deuteronomio 4, 24. <<

[17] Cfr. Peetz, pp. 68-69, donde Schelling remite el término *Rad der Geburt* a Jakob Böhme, que a su vez se basa en Santiago 3, 6: τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως. <<

[18] Cfr. Angelus Silesias, *Cherubinischer Wandersmann*. <<

[19] Según X. Tilliette («Le point sur les recherches schellingiennes», en: *Archives de philosophie* 56, 1993, pp. 123-138, aquí p. 125, n. 3), se trata de Pseudo-Tauler, *El libro de la vida pobre de Cristo*. <<

[20] Cfr., por ejemplo, SW: I/4, 114-115. <<

[21] Cfr. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 15. <<

[22] Sobre el argumento ontológico, véanse los párrafos 302-305 de la versión de 1811 del Libro Primero. <<

[23] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia*, IV, 1, así como Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, 443 B ss., 462 C ss. <<

[24] Cfr. Génesis 1,1. <<

[25] Cfr. Platón, *El banquete*, 202. <<

[26] Tal vez Schelling se esté refiriendo a la obra de Kant *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), donde se distinguen dos fuerzas motrices en la materia: atracción y repulsión. <<

[27] «Cosa primigenia» (*Ur-Sache*) es la palabra alemana para «causa». <<

[28] Cfr. *Fedón*, 115d y 116c. <<

[29] Leo *und* en vez de *als*. <<

[30] Leo *sie* en vez de *es*. <<

[31] Cfr. Deuteronomio 32, 4. <<

[32] Téngase presente que en alemán *consciencia* se dice *Bewusstsein*, *ser consciente*. <<

[33] Cfr. Juan 1, 11. <<

[34] Cfr. Éxodo 3, 14. <<

[35] Cfr. *Timeo*, 29e. <<

[36] La tesis de que las tinieblas están a la base del mundo ordenado también se encuentra en SW: I/7, 360. <<

[37] Cfr. Jámblico, *De vita pythagorica*, XXVIII, 150. <<

[38] Sobre el *Engel des Angesichts* véase la traducción de Lutero de Éxodo 33, 14-15 e Isaías 63. 9, así como la nota 72 de *Ueber die Gottheiten von Samothrace*. <<

[39] Es, pues, relativamente espiritual en contraposición a la materia ponderable, impenetrable, inerte, pero no es espiritual, πνευματικόν. (No es πνεῦμα, esto solo llega a serlo en la actualidad; solo es ψυχή.) [*Nota de Schelling*] <<

[40] Cfr. 1 Timoteo 6, 16. <<

[41] *Gesicht*, plural *Gesichter*, significa *rostro* y *visión*. *Gesicht*, plural *Gesichte*, significa *aparición*. <<

[42] *De morbo sacro*, cap. 18 (= L, VI, 394). <<

[43] Génesis 28, 12. <<

[44] Cfr. Sabiduría 7, 26. <<

[45] Proverbios, cap. 8. [*Nota de Schelling*] <<

[46] Esta respuesta es de Oetinger. Cfr. X. Tilliette, *Schelling - Une philosophie en devenir*, vol. I, París, Vrin, 1970, p. 620, n. 35. <<

[47] Véase el fragmento 131 de la edición de Schröter. Esta referencia a Píndaro se encuentra también en uno de los bocetos. Cfr. Schröter, p. 235: Píndaro llamó al tiempo «una imagen (*eidolon*) de la eternidad». <<

[48] Cfr. esta misma pregunta en: Peetz, p. 199. <<

[49] 19 Véanse los párrafos 52, 152 y 219 de la versión de 1811 del Libro Primero, así como el párrafo 181 de la versión de 1813. <<

[50] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 3-5. <<

[51] Véase esta misma tesis en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* (SW: I/7, 429), así como en la respuesta a Jacobi (SW: I/8, 71). <<

[52] Cfr. 1 Reyes 19, 11. <<

[53] «Alle Entwickelung setzt Einwickelung voraus». Esta tesis ya se encuentra en la respuesta a Jacobi; SW: I/8, 78. <<

[54] Cuasi-cita de la fórmula de Winckelmann: «noble simplicidad y silenciosa grandeza». <<

[55] Véase el párrafo 47. <<

[56] Cfr. Eclesiastés 1,3. <<

[57] Schelling anota al margen: «El todo, B, como es uno con el ser, se desgarra a sí mismo, igual que quien está enojado dice que quisiera desgarrarse a sí mismo». <<

[58] Véase el párrafo 156. <<

[59] Esta expresión también parece ser de Oetinger. Cfr. X. Tilliette, op. cit., p. 624, n. 58. <<

[60] Schelling anota al margen: «Por ello no finita en el *espacio*. Pues el espacio es precisamente la extensión de la fuerza encerrante que sucede de dentro hacia fuera». <<

[61] Proverbios 8, 27. <<

[62] Cfr. *Timeo*, 53a-b. <<

[63] J. H. Lambert, *Beiträge*, parte III, pp. 234, 207. [*Nota de Schelling*, que parece referirse a: Johann Heinrich Lambert, *Beiträge zum Gehrauche der Mathematik, und deren Anwendung*, 4 vols., 1765-1772.] <<

[64] Se trata de los versos 274, 277-279, en los que Schelling ha cambiado «muros patrios» por «solem». La traducción de V. J. Herrero (Virgilio, *Eneida II*, Madrid, Gredos, 1962) dice así: «... cuán diferente de aquel, llevando la barba descuidada y los cabellos coagulados por la sangre, y las he-

ridas aquellas, que recibió en gran cantidad alrededor de los muros patrios [aquí: alrededor del sol]». <<

[65] Schelling parece referirse al astrónomo Johann H. Schröter (1745-1816). <<

[66] Génesis 1,1. <<

[67] Isaías 45, 7. <<

[68] Cfr. Peetz, pp. 68-69, donde Schelling remite el término *Rad der Geburt* a Jakob Böhme, que a su vez se basa en Santiago 3, 6: τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως. <<

[69] Cfr. Séneca, *De tranquillitate animi*, 15, 16. <<

[70] 7,1 Cfr. Spinoza, *Ética*, II, proposiciones 1 y 2. <<

[71] En el ensayo sobre la libertad, Schelling califica al sistema de Spinoza de «unilateralmente realista». (SW: I/7, 350). <<

[72] Schelling está pensando en Francia. Cfr. SW: 1/7, 445. <<

[73] Téngase en cuenta que en alemán (al igual que en otras lenguas) *Ilustración* se dice *Esclarecimiento* (*Aufklärung*), abandono de la oscuridad. <<

[74] Cfr. Esquilo, *Prometeo encadenado*, 12. <<

[75] Proverbios 1, 7. <<

ÍNDICE

Las edades del mundo 2
Prólogo por Pascal David 5
Introducción por Jorge Navarro Pérez 29
I. La génesis del proyecto «Las edades del mundo» 29
II. La Introducción 38
III. Libro Primero: versión de 1811 41
IV. Libro Primero: versión de 1813 50
V. Libro Primero: versión de 1815 55
Bibliografía 68
Nota a la edición 73
Las edades del mundo: Versión de 1811 75
Introducción 76
Libro Primero: El pasado 86
Las edades del mundo: Versión de 1813 214
Introducción 215
Libro Primero: El pasado 226
Las edades del mundo: Versión de 1815 310
Introducción 311
Libro Primero: El pasado 321
Sobre el autor 504
Notas 507